

ETICA APLICATĂ



Editor ADRIAN MIROIU

ETICA APLICATĂ

Editor Adrian Miroiu

Editura Alternative, 1995

**Această lucrare a fost publicată cu sprijinul FUNDAȚIEI
SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ**

Traducerea textelor cuprinse în acest volum a fost realizată de:

Ligia Caranfil: textele 6, 7, 9;

Mihai Ganea: textele 1, 3, 8;

Adrian Miroiu: textele 5, 10;

Laurențiu Staicu: textele 2, 4.

Editura Alternative

ISBN: 973-96996-6-9

CUPRINS

Introducere	4
I. AVORTUL	25
1. J. J. Thomson: O pledoarie pentru avort	26
2. R. M. Hare: Avortul și regula de aur	46
II. VIAȚA ȘI MOARTEA	67
3. H. J. McCloskey: Dreptul la viață	68
4. Th. Nagel: Moartea	90
III. EUTANASIA	101
5. H. Kuhse: Eutanasia. Dezbateri actuale	102
6. J. Rachels: Eutanasia activă și eutanasia pasivă	114
7. L. Soble Cahill: O reconsiderare a eutanasiei	121
IV. NATURA	143
8. Peter Singer: Eliberarea animalelor	144
9. T. Regan: Drepturile animalelor	160
10. E. Sober: Etica mediului	195
Sugestii pentru lecturi suplimentare	218
Notă asupra volumului	221

INTRODUCERE: AMBIȚII ȘI SPERANȚE ALE ETICII APLICATE

Adrian Miroiu

Ca peste tot, și în filosofie există mode. Unele teme captează pentru o vreme interesul cercetătorilor, iar apoi cad în desuetudine; unii autori sunt citați și li se discută pe larg ideile, iar apoi sunt uitați. În iarna trecută mi-am petrecut multe ore în marea librărie Blackwell din Oxford. În sala consacrată filosofiei, chiar și o privire fugară permitea să observi cum, în mai puțin de trei ani (timp ce trecuse de când fusesem prima dată acolo) ponderea cărților cu diverse teme se schimbase dramatic (poate că singurul care nu se clintise, dominând un raft întreg, era Bertrand Russell). Cu greu am găsit o carte de logică; nici cele de filosofia științei nu erau din belșug. În schimb - alături, bineînțeles, de o consistentă cantitate de carte postmodernistă - peste tot vedeai volume de etică și de filosofia minții; mai ales de etică aplicată și mai ales de științele cognitive.

Descoperai apoi că autori care până mai ieri scriau filosofia științei sau logică acum sunt copleșiți de probleme precum cea a avortului, a valorii ecosistemelor sau de teoria imaginii mentale și de natura durerii. E doar o modă! - se va replica pe loc. Sigur, așa este. (Deși astfel nu am făcut nimic pentru a înțelege ce s-a întâmplat: nu am spus, cu alte cuvinte, de ce aceasta e moda acestor ani; sau poate că moda, prin natura ei, nu trebuie motivată - mai degrabă ea ține de capriciu, nu de ceea ce are nevoie de justificare.) Totuși, există și altceva: „cererea socială”. Mai mult sau mai puțin explicit, filosofii admit un argument de genul următor: când anumite probleme ale societății au devenit presante, poate oare filosoful să stea alături de drumul principal? De pildă, cum ar putea înțelegerea minții umane - într-o epocă în care calculatorul personal a devenit în unele părți ale lumii tot așa de obișnuit și tot așa de puțin misterios ca telefonul - să nu apară ca o nevoie de rangul cel mai înalt în ochii unui filosof care, și el, e un meseriaș ce se străduiește să-și păstreze slujba (nu arareori cu greu dobândită), încercând să probeze că e încă nevoie de ea? Sau, când chestiunile de morală domină primele pagini ale ziarelor și campaniile electorale, iar un candidat precum Bill Clinton învinge nu atât fiindcă a câștigat în câmpia economiei, cât mai degrabă fiindcă a învins în târâmul moralității - atunci cum i-ar sta filosofului să cugete despre ce înseamnă valoarea, datorită ori comportamentul moral, stând departe de această lume, de opiniile ei morale?

Opinii precum acestea vor putea da imediat naștere unor reacții de felul: să deosebim totuși între filosofie și folosirile ei ideologice. Temele filosofiei sunt unele, iar aplecarea filosofului asupra unor chestiuni ca cele menționate mai devreme sunt mijloace ideologice de promovare a disciplinei. De bună seamă, un filosof doritor de faimă ar putea (chiar cu riscul înfruntării acuzei de blasfemie), ca în cartea lui de introducere în metafizică să cerceteze concepte precum cele de **obiect** ori de **obiectualitate** într-un mod mai puțin standard, pornind, să zicem, de la fenomenul prostituției și sugerând că acele concepte reprezintă sublimări ale felului de a vedea corpul femeii². Dar - se va adăuga imediat - numai confundând ideologia filosofilor cu chiar munca lor am putea extrage o normă din observații (în fond superficiale) precum cele care răsar când privim la producția de carte filosofică a unui an sau a unei țări.

Căci să presupunem că am lua lucrurile la modul serios. Atunci, în discuțiile asupra drepturilor homosexualilor (de pildă, dacă ei au dreptul sau nu să înfieze copii) se află oare acum soarta filosofiei? Ar fi penibil și ar fi degradant pentru filosofie să fie așa. Sau, chiar și în acest volum apare, bunăoară, un text al unui filosof australian foarte bine cunoscut, Peter Singer, un fel de șef de promoție al eticienilor din ultimele două decenii. În el e vorba, între altele, despre felul în care trăiesc animalele (puii sau vițelii) crescute în fermele de tip industrial. Iar Singer consideră că cercetarea sa este de natură filosofică (de altfel, ea a și fost receptată astfel). Privește însă pledoaria lui pentru „eliberarea animalelor“ o chestiune crucială pentru destinul filosofiei? (Chiar dacă, în ultimul deceniu, filosofii au discutat-o mult mai mult decât au făcut cu teme venerabile precum, de pildă, problema principiului?) Ar fi absurd să fie așa.

Faptul că atari reacții nu sunt deloc numai imagine nu e dificil de dovedit; iar ele aparțin nu doar unor specialiști în domeniu, ci și publicului interesat de filosofie, care are anume așteptări (le spun astfel, deși poate că unii ar zice că ele sunt mai degrabă prejudecăți) privind ceea ce ar fi să producă filosofia. Să ne amintim fie și numai de modul în care au fost reflectate, în presa noastră din anii din urmă, timidele încercări de a evoca teme precum atitudinile sexiste³, drepturile minoritarilor de orice fel, raportarea în sens moral la lumea naturală etc. Ziarele, fie ele dintr-o parte, fie din cealaltă a spectrului politic, sunt într-un acord fundamental în acest domeniu: atitudinile sexiste se simt ca acasă în ele (de câte ori nu am citit că un politician a decăzut, devenind din bărbat o „femeie politică“!); sau să ne amintim de ironia superioară și de oroarea afișate atunci când în parlament s-a discutat problema homosexualilor. (Nu demult, într-un ziar democrat

INTRODUCERE

se sugera că încercarea de a propune ca importante atari teme e parte a unui plan diabolic de sustragere a atenției de la adevăratele probleme actuale ale societății românești.)

Nu vreau, desigur, să sugerez că acestea sunt **problemele** societății noastre în acești ani. Scopul meu e mult mai modest (deși îmi place să cred că într-un sens el bate totuși foarte departe): e acela de a sugera că atari atitudini se încheagă pe vârful unui aisberg alcătuit din convingeri și credințe asupra cărora nu am bănuir că trebuie să reflectăm cu grijă înainte de a le exprima ori de a acționa potrivit lor. Mai pe scurt, e acela de a sugera că atari atitudini au nu foarte rar în spatele lor presupuziții pe care nu le-am explicat, dar care azi ne presează să fie limpezite

Mulți filosofi admit că cercetarea presupuzițiilor noastre (ale felului în care gândim ori ne raportăm la ceilalți) este una din sarcinile lor cele mai importante. (Unii susțin chiar mai mult: că aceasta e singura lor sarcină. Nu sunt de acord cu acest punct de vedere; dar de bună seamă că nu e aici locul potrivit pentru a polemiza pe această temă.) A filosofa înseamnă, într-o măsură importantă, a scormoni dincolo de ceea ce iei ca dat, și important pentru filosof este să găsească structuri conceptuale, atitudinale etc. care configurează credințele ori acțiunile noastre, creează cadrul în care ele sunt posibile

Între presupuzițiile care stau în spatele felului de a vedea probleme precum cele amintite mai devreme, cele de natură morală nu sunt nici pe departe de neglijat. Dacă ne uităm în jur, vom observa nu cu multă greutate un sentiment difuz care învăluie multe din spusele și din acțiunile noastre - sentimentul că, atunci când apreciem ceva ca moral sau nu, ca bun sau rău, ca drept sau nedrept, noi suntem infailibili. Cum s-a remarcat nu o dată, e ca și cum nimeni nu se îndoiește de competența sa morală. Există o puternică rezistență la sugestia că în chestiunile morale cu care ne confruntăm astăzi rețetele prefabricate nu merg întotdeauna, că e nevoie să chibzuim atunci când facem o judecată morală. În mod straniu, după o lungă vreme în care ne-am plâns de dogmatisme, le căutăm acum cu îndârjire. Iar cei care încearcă să le privească detașat, într-o lumină clară, se văd amenințați cu diverse „excomunicări”.

De pildă, să luăm două dintre temele de etică abordate în eseurile cuprinse în acest volum: eutanasia și eliberarea animalelor. Probabil că mulți dintre noi vor reacționa cu oroare la ideea eutanasier (în special a celei active). Căci - se va replica pe dată - aceasta nu e altceva decât o formă de a ne ucide un semen; or, o asemenea acțiune sigur cade în afara granițelor a ceea ce e moral: **Să nu ucizi!** e porunca de căpetenie. Sau, dacă luăm cseul de care am amintit deja al lui P

Singer, în care el pledează pentru eliberarea animalelor, nu e greu să ne imaginăm care va fi reacția standard a celui ce vede prima oară titlul acestuia: un hohot de râs. Aici nu oroarea, ci caracterul derizoriu al chestiunii este în discuție.

Dar să nu mergem mai departe. Să ne oprim și să întrebăm: de unde vine credința noastră că nu greșim și că nici nu am fi putut să greșim în aprecieri morale precum cele legate de eutanasiu ori de drepturile animalelor? În primul caz, răspunsul e limpede: se va invoca imediat preceptul biblic; în ce privește al doilea caz, lucrurile par să fie numai un pic mai complicate. Râsul de care aminteam spune aproape direct că noi nu acceptăm că felul în care ne raportăm la animale are o semnificație morală. Animalele nu intră în „sfera morală”; sau, cum scrie T. Regan în textul cuprins în volumul de față, ideea e că nu avem „datorii directe” față de animale.

Ziceam că filosoful este adesea un scormonitor în ceea ce e presupus în opiniile și în atitudinile noastre. În locul în care ne aflăm acum el se simte deja în largul său: simte că își intră în pâine. Căci avem destule motive să nu fim mulțumiți de explicația dată mai sus: într-adevăr, putem fi de acord că animalele nu au semnificație morală; putem fi de acord că omorul este o acțiune rea. Problema e totuși de ce admitem aceste lucruri; ce temeiuri avem. (Să observăm că apelul la autoritatea Scripturii, în ambele cazuri, nu pune capăt neliniștii noastre; căci se poate din nou întreba: Cum se explică autoritatea morală a Scripturii? Și, mai mult, astfel e lăsată fără răspuns o altă chestiune: De ce ar fi de acord cu o asemenea poziție și un om care nu consideră că trebuie să își regleze comportamentul moral prin invocarea unui punct de vedere religios? Or, în lumea de azi, atât de secularizată, ar însemna pur și simplu să ocolim problema dacă am spune că o atare persoană nu ne interesează.)

Cel mai adesea, răspunsul pe care îl dau filosofii acestei probleme constă în evidențierea faptului că, în judecățile noastre morale, ne sprijinim pe anumite **principii morale**. „Nu se poate spune că cineva a adoptat un punct de vedere moral câtă vreme el nu e pregătit să ia regulile morale ca principii mai degrabă decât ca reguli ale capriciului, altfel zis câtă vreme el nu acționează **potrivit unui principiu** mai degrabă decât în vederea unui anume scop. Mai mult, el trebuie să acționeze potrivit unor reguli care se adresează tuturor, nu numai lui sau unui anume grup.”⁴ De aici încolo însă drumurile se despart: fiindcă - așa cum e ușor de presupus - diverși filosofi nu vor cădea de acord asupra principiilor morale acceptabile și nici asupra felului în care ele se aplică în cazul unor acțiuni particulare.

În acest loc stă aproape în întregime ideea unei **etici aplicate**. Ea

INTRODUCERE

se întemeiază pe două premise: mai întâi, pe evidențierea faptului că nu putem formula o apreciere sau un blam moral într-o situație concretă dacă nu reușim să ne întemeiem poziția pe un principiu moral; și, în al doilea rând, pe dovada că acel principiu este în mod efectiv aplicabil în analiza cazului nostru, precum și în a celor similare lui în privințe relevante. (Am zis: „aproape în întregime“, fiindcă - așa cum vom vedea - criticii eticii aplicate sugerează că mai există și un al treilea element cuprins aici.)

Mulți oameni își închipuie că filosoful e sobru, niciodată zâmbitor (sigur, nu e vorba de o persoană individuală ca atare, ci de ceea ce ea simbolizează); și își mai închipuie că el stă întotdeauna în haine de protocol, gata oricând să se întâlnească cu mai marii lumii (cei care au cel mai greu cuvânt de spus depre destinele noastre ori ale lumii⁵). Această a doua presupunere e dintre cele ce stau în spatele unor reacții posibile, de felul acelor amintite mai devreme, că nu e de demnitatea filosofiei să ia drept probleme grave chestiuni derizorii precum avortul, drepturile homosexualilor ori eliberarea animalelor. Însă, dacă - citind articolele antologate aici - cineva se va convinge (în privința cel puțin a unora dintre problemele de felul acesta) că totuși ele configurează probleme filosofice veritabile - și chiar grave! - atunci cred că, pentru a nu se contrazice, va trebui să-și pună și întrebarea dacă presupunerea aceasta mai stă în picioare - iar dacă mai stă, cum poate să susțină acest lucru.

Aș vrea acum să mă opresc puțin și asupra primei presupunerii. Voi lua un exemplu imaginar de situație morală⁶ care, cum voi încerca să argumentez, aruncă lumină asupra strategiei filosofilor de a invoca principiile morale. Exemplul este foarte folositor din punct de vedere didactic (și merită încercat atunci când vrem să introducem pe cineva în tehnica raționamentului moral). Numai că el pare frivol: nu ne evocă direct sobrietatea argumentării filosofice. Așa este; totuși, el se cuvine judecat abia după ce l-am cercetat. Așadar, să ne gândim că îi cerem cuiva să-și imagineze următoarele: că este (să zicem pe la începutul veacului trecut) în America de Nord, comandantul unui fort aflat adânc în teritoriul indienilor; că de ani de zile relațiile cu indienii au fost bune și că, din această cauză, nu a pus mult accent pe aprovizionarea cu muniție, că zidurile sunt într-o stare destul de proastă etc. Timp de câteva zile, comandantul împreună cu adjunctul său (să-i zicem Jones) au fost plecați din fort (unde vor fi dorit ei: la vânătoare sau în cel mai apropiat oraș); când s-au întors, au găsit fortul înconjurat de indieni vopsiți în culorile de război, gata să-l atace (și, dată fiind situația, șansele să și reușească în a-l cuceri erau foarte mari). Ce se întâmplase? În acele zile când comandantul fusese plecat cu Jones, fiul

Șefului Șefilor fusese ucis; fusese chemat vrăciul care, cu meșteșugul lui, găsisese răspunsul: omul fusese ucis de Jones. De aceea, indienii cereau acum ultimativ ca Jones să le fie predat și să fie judecat potrivit legii lor. Acum, comandantul știa sigur că Jones era nevinovat. Ce să facă? Fiindcă dilema lui era gravă: sau să predea unei morți nedrepte un om pe care îl știa nevinovat; sau să înceapă apărarea fortului, dar cu rezultate previzibil dezastruase.

Dacă formulăm șarada aceasta, ne putem aștepta ca cel pe care l-am rugat să se imagineze în situația comandantului fortului să încerce să o abordeze la mai multe niveluri. Mai întâi, el ar dori să încerce să scape din ghearele luării unei decizii: aș trimite după întăriri, va zice - dar nu e timp, fiindcă ultimatumul expira în zori și fortul e foarte departe; aș duce tratative cu Șeful Șefilor - dar acesta a hotărât deja ce să facă; i-aș cere lui Jones să își accepte soarta - dar Jones, știindu-se nevinovat, refuză; aș ruga pe altcineva să se ofere voluntar (indienii nu-l cunosc pe Jones, abia venit la fort) - dar nimeni nu se grăbește să procedeze astfel. Exemplul, cum se vede, e astfel formulat încât puțința de a depăși situația nu e împlinită sub o atare strategie.

La al doilea nivel, cel rugat să se imagineze în situația comandantului va admite că trebuie să decidă: sau să predea un nevinovat, pe Jones, dar să salveze fortul și o mulțime de vieți omenești, sau să lupte pentru ceea ce e drept (sigur, dată fiind situația, Jones are mai toate șansele să moară în oricare din cele două situații; dar nu aceasta e problema). Probabil că aici nu doar filosofi, ci cei mai mulți dintre noi, am ezita: oricum, cred că nu vor lipsi nici cei care vor alege în primul fel, nici cei care vor alege în al doilea; și nu cred că unii vor fi mult mai mulți sau mult mai puțini decât ceilalți. Aici e o altă trăsătură a exemplului: situația e doar imaginară; dar probabil că lucrurile nu ar fi stat neapărat astfel dacă am fi luat un caz care efectiv s-ar putea întâmpla astăzi - de pildă când niște teroriști ar lua ostatici pasagerii unui avion și ar pretinde că îi omoară dacă nu sunt eliberați câțiva membri ai organizației lor, condamnați deja pentru crime dovedite.

Dacă acum îl întrebăm pe subiectul micului nostru experiment de ce a decis într-un fel sau într-altul, de astă dată lui sau ei nu-i va fi prea dificil să răspundă. Căci se observă destul de ușor că decizia se poate lua ținând cont de două genuri de rațiuni: fie te gândești la **consecințele** hotărârii luate (lăsând deoparte orice alte rațiuni - iar exemplul ne spune clar că astfel trebuie făcut, că nu e deci posibil să amestecăm luarea în seamă doar a consecințelor cu alte considerații); fie ții cont de **obligățiile** pe care le ai, în particular de obligația de a-l proteja pe cel nevinovat. La acest nivel voia de altfel să ne aducă

INTRODUCERE.

Filosoful decidea luată se vede că își are temeiurile într-un **principiu moral**, iar acest principiu e fie unul care conduce la evaluarea morală a acțiunilor noastre doar prin luarea în considerație a consecințelor acestora, fie unul care produce această evaluare pe temeiul obligațiilor pe care le avem.

Există, așadar, cel puțin două mari genuri de a raționa moral: cel **consecinționalist** și cel **deontologic** (care vizează obligațiile noastre). Să remarcăm următorul lucru: adepții primului mod de a raționa consideră că trebuie să luăm în seama **exclusiv** consecințele acțiunii întreprinse; ceilalți nu neagă, de bună seamă, că în aprecierea caracterului moral al unei hotărâri contează consecințele acțiunii noastre - dar ei admit că și alte lucruri sunt relevante. Într-un fel, am putea zice că primii privesc doar înainte, spre viitor; ceilalți, fără a uita de existență acestuia, privesc mai degrabă spre trecut. I. Kant, care e reprezentantul paradigmatic al punctului de vedere deontologist, dădea la un moment dat următorul exemplu: să presupunem că un institut de cercetări medicale solicită să facă un experiment asupra unui condamnat la moarte. Omul e de acord; dar să ne întrebăm dacă, în situația în care el ar supraviețui experimentului, am fi de acord să nu îi mai fie aplicată pedeapsa cu moartea. Dacă suntem consecinționiști, atunci vom accepta că în evaluarea unei acțiuni contează doar rezultatele acesteia; iar dacă experimentul va conduce la o descoperire medicală importantă, care în viitor va permite salvarea multor vieți omenești, atunci vor exista temeiuri pentru a fi de acord să nu solicităm împlinirea pedepsei acelui om (care, de altfel, și-a riscat viața în timpul experimentului). Dacă suntem însă deontologiști, lucrurile apar altfel: acel om a comis o crimă; pentru aceea el a fost condamnat, iar nici o acțiune ulterioară crimei sale nu face ca aceasta să fie mai puțin reprobabilă; a accepta să fie cruțat de pedeapsă ar însemna să uităm de crima făcută.

În textele cuprinse în volumul de față, adversarii poziției consecinționaliste sunt, în primul rând, cei care accentuează asupra **drepturilor** indivizilor (umani sau, ca în cazul poziției lui T. Regan⁸, și animale). Invocarea drepturilor cuiva de a nu fi vătămat printr-o anumită acțiune are un evident caracter neconsecinționalist: căci drepturile nu trebuie încălcate oricare ar fi consecințele acțiunii făcute. Cred că e foarte interesant să se compare, în această privință, eseul semnat de J.J. Thomson cu cel al lui Hare (ambele centrate asupra problemei avortului), ori argumentele lui Rachels privind eutanasia cu cele ale Lisei Sowle Cahill. Oricum, conflictul apare limpede în disputa dintre Regan și Singer privind felul în care se poate justifica statutul moral al animalelor.

Între consecinționaliști, cei mai discutați și cei mai activi sunt **utilitariștii** (în textul lui T. Regan sunt discutați la un moment dat clasicii acestei școli filosofice: J. Bentham și J. St. Mill). Utilitarismul clasic a fost unul de factură hedonistă. Ce înseamnă aceasta? Atunci când facem o acțiune, ea va afecta un număr mai mare sau mai mic de oameni; și anume îi va afecta în felul următor: le va produce anumite plăceri sau, dimpotrivă, le va produce neplăceri, dureri. Să adunăm toate plăcerile produse de o acțiune asupra tuturor celor care sunt afectați de ea și, de asemenea, să adunăm în același fel toate neplăcerile, durerile produse⁹ (în genere, o acțiune va avea consecințe de amândouă felurile). Iar apoi să scădem din suma (sau „agregatul”) plăcerilor suma durerilor - și vom obține ceea ce se cheamă „utilitatea” acelei acțiuni. Acum, spun acești filosofi, o acțiune e moral justă dacă nu există vreo alternativă de acțiune care ar produce o utilitate mai mare decât cea care ar fi produsă dacă am efectua această acțiune. Și e greșită din punct de vedere moral altminteri. Există însă și utilitariști nehedoniști¹⁰. P. Singer este printre ei: el înlocuiește apelul la plăceri și la dureri cu cel la interesele sau la preferințele indivizilor, și propune un „utilitarism relativ la preferințe”.

Să observăm acum următorul lucru (el a fost sesizat de chiar Bentham, dar a fost explorat în toate consecințele lui de Singer): dacă ceea ce contează din punct de vedere moral sunt plăcerile și durerile resimțite, sau preferințele și interesele exprimate, atunci să nu uităm că și alte ființe în afara oamenilor au asemenea experiențe; dacă ceea ce contează sunt plăcerile și durerile sau preferințele și interesele, atunci nu e relevant cine le are. Dar dacă e așa, atunci nu mai putem nega că animalele au o relevanță morală. Argumentul utilitarist al lui Singer în favoarea includerii animalelor în „sfera morală” a fost luat ca extrem de percutant. Când vorbește de susținătorii eliberării animalelor, E. Sober identifică această opțiune morală cu poziția utilitaristă (de felul celei a lui Singer); iar T. Regan își construiește, la rândul său, punctul de vedere plecând de la - și părăsindu-l - tocmai pe cel utilitarist.

Concluzia pe care aș dori să o trag de aici e poate ușor de prins: ea privește structura argumentelor de etică aplicată. Anume, atunci când abordăm o chestiune concretă, particulară de etică, strategia noastră e aceea de a invoca anumite principii morale (în general, anumite teorii morale) și a vedea cum se aplică acestea în cazul respectiv. Aceasta este ideea unei etici aplicate¹¹. Cercetările de etică aplicată vizează probleme dintre cele mai diverse: de etică medicală (de fapt, acesta este domeniul care a dus la revigorarea eticii ca disciplină filosofică) - chestiuni precum avortul, eutanasia, grija față de nou născuți, îngrijirea ființelor umane handicapate, a bătrânilor.

INTRODUCERE

problema morții etc.; de etica mediului - chestiuni precum statutul moral al ființelor non-umane (animale sau chiar plante), statutul obiectelor din natură, biodiversitatea și salvarea speciilor sau ecosistemelor amenințate etc.; de etica afacerilor - a managerului industrial, a bancherului etc. - precum și probleme din multe alte domenii.

În spatele acestui drum în ambele direcții în cercetările de etică aplicată - spre principii și spre faptele concrete - se poate spune însă că se află o zbatere mult mai profundă. Cum scria Iris Murdoch: „Se zice uneori, fie cu supărare, fie cu o anumită satisfacție, că filosofia nu face nici un progres. Cu siguranță că așa este; dar faptul că filosofia trebuie într-un sens să persevereze în a reveni la începuturile sale cred că este o trăsătură perenă și nicidecum de căinat a disciplinei; și apoi, nu-i este deloc ușor să facă astfel. În filosofie există o mișcare în dublu sens: una de edificare a unor teorii complicate, iar cealaltă de reîntoarcere la faptele simple și evidente. McTaggart afirmă că timpul nu este real; Moore îi replică: el tocmai a servit micul dejun. Iar filosofiei îi sunt necesare ambele aceste aspecte.”¹²

Aici trebuie să fim atenți să nu confundăm între ele două distincții. Pe de o parte, este distincția dintre: 1) a produce teorii generale, a formula și a susține principii (în cazul care ne interesează aici, principii morale); și 2) a aborda, potrivit acestor teorii sau principii, diverse cazuri concrete („faptele” de care teoria vrea să dea seamă). Etica aplicată, spre deosebire de multe din abordările etice tradiționale (și mai cu seamă de cele din filosofia morală de tip analitic a secolului nostru¹³) a atras atenția asupra nevoii de a raporta principiile morale la faptele concrete. Ideea ei fundamentală ar putea fi rezumată spunând că o teorie morală sistematică, normativă nu poate să nu aspire la producerea unei reconstrucții a principiilor de bază care configurează întreaga noastră viață morală. O cercetare de etică aplicată e încununată cu succes atunci când faptul studiat a fost făcut inteligibil, explicat prin invocarea unei teorii, a unui sau a unor principii morale, când deci a fost subsumat acestora.

Filosoful moral, care se consacră eticii aplicate, se vede pus în fața mai multor sarcini (iar împlinirea lor nu doar că îi produce satisfacție personală, dar dovedește și că meseria de filosof este folositoare celorlalți!). Mai întâi, el privește cu atenție critică pozițiile formulate, argumentele aduse, natura controverselor iscate; el face distincții, reconstruiește disputele în ceea ce au ele fundamental, iar uneori dovedește că ele nu aveau de fapt nici o întemeiere reală (bunăoară, fiindcă porneau de la moduri greșite de a le pune). În al doilea rând, el încearcă să vadă dacă punctele de vedere formulate (și

reelaborate de el la un grad de rigoare mai ridicat) sunt libere de contradicții interioare ori dacă ele nu cumva duc la consecințe nedorite¹⁴; atunci, filosoful atrage atenția asupra dificultății de a susține în continuare un atare punct de vedere. În al treilea rând, filosoful e dispus să colaboreze cu alți specialiști, considerând că expertiza sa este valoroasă. El își va spune cuvântul în evaluarea unor instituții, acțiuni politice și sociale în funcție de felul în care, după el, acestea sunt sau nu în acord cu principiile morale. În sfârșit, expertiza sa va putea fi folositoare și în cercetarea unor cazuri, situații concrete. Atunci când, de exemplu, într-un spital doctorul este pus în fața unor dileme greu de depășit, eticianul e de folos, indicând liniile principale ale punerii corecte a problemei. Desigur, nu el va lua decizia - dar va putea face mai limpezi constrângerile de care trebuie să se țină seamă și criteriile de luare a ei.

Pe de altă parte însă, e distincția¹⁵ dintre: 1) a produce teorii cât de complicate cu un caracter filosofic, care nu e neapărată nevoie să fie despre chestiuni foarte abstracte (prea bine ar putea să fie teorii filosofice asupra avortului ori asupra drepturilor animalelor - iar în acest ultim sens concepția lui T. Regan e un exemplu dintre cele mai serioase); și 2) pur și simplu a te apleca asupra cazurilor particulare și a încerca să oferi un ghid de comportament pentru fiecare în parte - renunțând la speranța de a întemeia aceste alegeri pe o viziune încheagată asupra a ceea ce e moral să faci în acele situații.

Spuneam mai către începutul acestui eseu că ideea unei etici aplicate constă „aproape în întregime“ în două idei: în aceea că aprecierile noastre morale trebuie să se bazeze pe un principiu moral; și în dovedirea faptului că principiul este efectiv aplicabil în cazul considerat (și în cele asemănătoare lui sub aspecte relevante). Afirmatia stă mai curând sub semnul primeiei din cele două distincții pe care le-am amintit aici. Ce se întâmplă însă când încercăm să vedem cum ar sta lucrurile din perspectiva celei de-a doua? În cazul nostru - cel al investigațiilor etice - problema care se naște e următoarea: ideea unei etici aplicate, așa cum a fost admisă aici, are o presupuziție pe care încă nu am cercetat-o; și poate că aceasta nu se susține! Anume, s-a acceptat, fie de cei care lucrează în tradiția utilitaristă, fie de cei care adoptă un punct de vedere deontologist (azi aceștia susțin ideea de drepturi individuale sau, în particular, sub puternica influență a lui J. Rawls¹⁶, ei adoptă o poziție „contractualistă“), ideea că oricare caz concret poate fi subsumat unui principiu moral¹⁷.

Această idee nu este însă nechestionabilă; dimpotrivă, ea a fost atacată dintr-o mulțime de perspective. S-a susținut că, în măsura în

INTRODUCERE

care etica aplicată reprezintă o abordare bazată pe apelul la teorii și la principii, atunci ea a eșuat în intențiile sale¹⁸. Potrivit acestui punct de vedere, teoriile și principiile au un cusur de nedepășit: nu sunt uneltele potrivite la care să apelăm dacă vrem să oferim o abordare satisfăcătoare a unei probleme morale concrete. Astfel, unii post-moderni susțin că am intrat deja într-o epocă post-deontică - adică o epocă în care în sfârșit ne-am eliberat de datoriile opresive, de porunci și de obligații. Cum principiile și teoriile sunt vestigii ale unor timpuri revoluate, în fața noastră s-a deschis o epocă post-teoretică și post-principii¹⁹. Un atac precis orientat vine dinspre feminism. S-a sugerat uneori că ideile de reguli, de datorii, de principii morale universale exprimă în chip sublimat o perspectivă care poate fi asociată cu cea „masculină”. Etica masculină, zice N. Noddings²⁰, stă sub semnul lui Avraam, gata să-și sacrifice fiul pentru un principiu: etica feminină stă, dimpotrivă, sub cel al zeiței Ceres, care - fiindcă fiica ei a fost răpită în lumea de dedesubt - a condamnat întregul pământ: „Tatăl și-ar putea sacrifica propriul copil pentru a împlini un principiu; mama ar putea să sacrifice orice principiu pentru a-și păstra copilul”. Ideea etică fundamentală nu e cea de regulă ori de principiu, ci cea de relație interumană, de „grijă”²¹ bunăoară.

Unul dintre promotorii de frunte ai ideii că vremea teoriilor și a principiilor morale a trecut este filosoful englez B. Williams²². Teoriile morale, susține el, sunt unelte normative care urmăresc să învețe oamenii cum să gândească (în etică) și cum să trăiască. „O teorie etică este o abordare teoretică a gândirii și a practicii etice; această abordare fie duce la un test general de corectitudine a opiniilor etice fundamentale, fie duce la ideea că un astfel de test nu poate să existe”²³. Teoriile de primul gen sunt „pozitive” (utilitarismul lui Bentham e un caz exemplar de teorie etică pozitivă); cele de al doilea fel (bunăoară, emotivismul) sunt „negative”. Potrivit teoriilor pozitive, opiniile morale existente pot fi apreciate drept corecte sau incorecte; potrivit celor negative, încercarea de a ne întreba cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea acestor opinii e lipsită de sens. Dar, crede Williams, potrivit ambelor genuri de teorii se presupune că opiniile morale pot fi apreciate, evaluate; și se presupune că scopul teoriilor este acela de a judeca diferitele teste propuse în acest scop. Or, continuă el, dacă se admite că acestea sunt scopurile teoriilor etice, atunci se poate susține că ele au eșuat și că, mai mult, orice atari teorii sunt sortite eșecului: „Voi argumenta că filosofia nu trebuie să încerce să producă teorii etice”²⁴. Anti-teoreticianul susține că filosofia nu are capacitatea de a evalua (prin intermediul unor teste de corectitudine) opiniile morale existente; ea nu are puterea de a ne

spune cum să gândim în etică și cum să trăim. În consecință, abordarea etică a unor cazuri morale concrete nu va trebui să aibă forma unor încercări de a porni de la teorii și de la principii și de a pune apoi acele cazuri concrete sub acoperișul respectivelor teorii ori principii. Întregul proiect de a **guverna** practica morală din afara ei (dintr-o perspectivă teoretică) e imposibil de dus la împlinire.

Un atare punct de vedere dă naștere în mod natural unor întrebări de două mari tipuri: 1) Care sunt temeiurile respingerii teoriilor și principiilor ca instrumente potrivite pentru a aborda diversele cazuri morale concrete? și 2) Dacă o astfel de perspectivă asupra teoriilor și principiilor s-ar dovedi corectă, care ar fi consecințele ce ar decurge de aici?

Argumentul fundamental al poziției anti-teoretice pare-se că se reazemă pe o anumită înțelegere a naturii și rostului teoriilor și principiilor etice. El curge astfel: teoriile etice cuprind principii. Prin însăși natura lor, principiile sunt abstracte; ele merg mult mai departe de relațiile particulare, de persoanele particulare. Un principiu moral veritabil trebuie să facă abstracție de circumstanțele în care e să fie aplicat, de trăsăturile caracteristice ale celor implicați într-o situație morală. Teoriile și principiile trebuie să fie universale și imparțiale²⁵; trebuie formulate în termeni universali, atemporal²⁶. Să admitem aceste susțineri; dar, ne-am putea întreba, ce e rău în acest mod de a înțelege principiile și teoriile? Secole întregi filosofii au laudat teoriile și principiile pe care le formulau indicând tocmai aceste caracteristici. De exemplu, imparțialitatea teoriilor etice e legată de cerința morală ca situații morale similare să fie tratate în chip similar. Și desigur că anti-teoreticianul nu vrea să conchidă că e moral să tratezi cazuri asemănătoare într-un mod foarte diferit. Trebuie deci că altul este motivul pentru care el deplânge faptul că teoriile și principiile morale sunt universale, abstracte și imparțiale prin însăși natura lor. Într-adevăr, anti-teoreticianul accentuează asupra următoarei chestiuni: tocmai fiindcă sunt abstracte, aceste teorii și principii nu pot fi făcute îndeajuns de concrete încât să dea seamă de cazurile concrete. Cum putem fi siguri că am interpretat în mod corect un caz concret astfel încât să îl subsumăm unui anumit principiu moral? Putem indica întotdeauna motive ale unor susțineri că **acest** caz este similar din punct de vedere moral **acelui** caz²⁷? Cum scrie St. Fish, „argumentul **împotriva** teoriei e pur și simplu acela că substituirea generalului pentru ceea ce e local nu va putea fi niciodată atinsă. Teoria este un proiect imposibil, care nu va reuși niciodată. Și nu va reuși pur și simplu pentru că datele primare la care apelează și legile formale necesare succesului ei vor fi examinate sau scoase întotdeauna din

INTRODUCERE

circumstanțele lor - de care se presupune însă că sunt independente.²⁸

Un astfel de argument pentru „particularism etic“, opus „universalismului etic“, cuprinde, după părerea mea, cel puțin două teze distincte. Prima dintre ele este metafizică și are o natură foarte generală. Fiindcă ea vizează diferența de natură - întâlnită în orice cercetare teoretică - între cunoaștere și fapte (în cazul nostru, cazurile morale concrete²⁹). Această teză cred că este greșită - iar dacă ar fi luată la modul serios ar arunca anti-teoreticianul pe o pantă alunecoasă: nu știu cum va mai putea să arate că, de exemplu, fizica sau alte științe ale naturii mai sunt încă posibile. Cea de-a doua teză este de natură epistemologică și are două componente. Mai întâi, se sugerează că, dacă principiul moral original sau teoria morală originală nu a fost formulat(ă) ținând seamă de un tip de cazuri concrete, atunci ne putem îndoi de capacitatea lui sau a ei de a fi aplicat(ă) cu succes. De pildă, teoriile tradiționale deontologice sau utilitariste nu puteau să fi avut în vedere cazuri de utilizare a unor mijloace de menținere a vieții care au fost inventate acum un an³⁰. Dar e ușor de văzut de ce nu ține această componentă a tezei epistemologice: a aplica plin de succes principiile este miezul însuși al științei aplicate și, desigur, al eticii aplicate. A arăta că mecanica clasică a particulelor se aplică unor cazuri noi și interesante a fost o activitate importantă și respectată. Mai mult, de obicei, eșecul se răsfrângea asupra persoanei, nu asupra teoriei. Dacă această primă componentă a tezei epistemologice ar fi să spună ceva interesant, cred că ea ar trebui interpretată metodologic: dă-ți toată silința pentru a aplica principiile și teoriile morale la noile cazuri recalcitrante!

Cea de-a doua componentă a tezei epistemologice e aceea că, întrucât încercările de până acum, obișnuite, de a aplica o teorie sau un principiu moral au eșuat în cazuri presante și relevante, înseamnă că ceva este greșit în procedurile folosite în acel scop. Această componentă a tezei epistemologice este corectă, dacă o luăm ca indiciu că aplicarea teoriilor și a principiilor morale e uneori o treabă dificilă, care necesită reformulări, o față nouă a principiilor - care nu e adesea apropiată de cea originală sau fundamentală. Dar de aici nu decurge însă că proceduri mai sofisticate de mulare a principiilor și teoriilor la cazurile concrete nu pot, în principiu, să împlinească obiectivul inițial al eticii aplicate.

Anti-teoreticienii au totuși și alte argumente, mai precise, în sprijinul poziției lor. Acestea privesc direct natura moralității - și de aceea nu cad sub pericolul pantelor alunecoase. Ideea de bază e aceea că moralitatea este un domeniu extraordinar de eterogen: nu există un singur fel de bine, un singur fel de a fi just: valorile morale sunt

multiple și sunt incomensurabile. Această diversitate a domeniului moral este ireductibilă. Uneori, anti-teoreticienii îl aduc în sprijinul lor pe Aristotel, care în *Etica nicomahică* (1096b) afirma că valori precum cele ale curajului, dreptății, prieteniei sunt distincte între ele și nu pot fi aduse sub un același acoperiș. Iar dacă principiile și teoriile morale sunt unelte care vor să cuprindă sub ele toată această diversitate, să o aducă la un singur model, să reducă diversitatea la o simplă aparență, unită însă în adâncime printr-un numitor comun - atunci obiectivul lor reduccionist nu e justificabil.

Din nefericire însă pentru anti-teoretician, nu adversarul său trebuie să producă dovada: mai degrabă chiar el, odată ce formulează acest argument, se angajează într-o întreprindere dificilă. Anume, el trebuie: 1) să arate ce înseamnă că două valori sunt nu numai distincte, ci și incomensurabile; 2) să dovedească faptul că domeniul moralității este atât de divers încât în principiu nu se poate produce o abordare comună a tuturor valorilor morale; 3) să formuleze precis ideea că o teorie morală reduce toate valorile la un numitor comun (deci să reconstruiască ideea de reducere); 4) să argumenteze că, dacă o teorie sau un principiu explică un fapt moral, atunci această explicație este ea însăși normativă - deci că funcționează mereu ca un soi de „supervaloare“ și nu doar ca un instrument teoretic, explicativ. Or, anti-teoreticienii nu au produs încă abordări adecvate ale unor probleme precum aceasta. Mai mult, cel ce admite teoriile este într-o poziție mult mai bună: el trebuie doar să sugereze că o teorie este adecvată unui anume scop. Aceasta, în timp ce anti-teoreticianul trebuie să vină cu o mulțime de demonstrații de imposibilitate (că e imposibil să comensurăm două valori; că e imposibil să oferim o abordare comună a tuturor valorilor morale; că teoriile urmăresc în chip necesar să reducă valorile la un numitor comun etc.). De multe ori, un argument filosofic bun este acela care solicită adversarului să producă dovezi. Cel de față nu face prea multe pentru a proteja propria poziție a anti-teoreticianului.

Un al doilea argument mai precis al anti-teoreticianului e următorul: pentru ca o teorie sau un principiu etic să își merite numele, ea (sau el) trebuie să fie în stare ca, în fiecare caz concret, să aleagă o anumită acțiune și să susțină că aceea este acțiunea justă - deci corectă din punct de vedere moral. Și invers, dacă într-un anume caz teoria sau principiuul la care cineva apelează nu implică faptul că o anumită acțiune e diferită de toate celelalte, prin aceea că (doar) ea este cea justă, atunci cu greu am mai putea zice că am aplicat cu succes acea teorie sau acel principiu la cazul concret respectiv. Dar, continuă anti-teoreticianul, există unele situații pe care intuitiv le recunoaștem ca

INTRODUCERE

fiind de natură morală, în care însă teoriile nu reușesc să selecteze doar o singură acțiune ca cea justă. Ca urmare, în cel mai bun caz teoriile morale sunt incomplete, nu sunt capabile să guverneze practica noastră morală; iar în cel mai rău caz, ele permit apariția conflictelor morale. Într-adevăr, dacă o teorie sau un principiu nu ne constrânge într-un anume caz să admitem în mod precis doar un singur mod de a acționa, atunci înseamnă că sunt disponibile mai multe acțiuni diferite între ele; or, nu avem nici o garanție că ele nu se pot contrazice. În plus, dacă o teorie conține mai mult de un principiu, atunci în unele cazuri se poate ca fiecare dintre acestea să selecteze ca juste acțiuni diferite.

Acest argument este foarte puternic, fiindcă îl lasă pe susținătorul teoriilor și principiilor fără putința de a face apel la strategia obișnuită de imunizare: aceea de a afirma că acel caz pur și simplu nu e unul de care teoria sa ar trebui să dea seamă³¹. Dar și el are slăbiciunile sale: de ce acest argument este un argument împotriva teoriilor și a principiilor? Căci, dacă este corect - iar eu cred că în liniile lui mari e într-adevăr corect - el nu e îndreptat în fond împotriva teoriilor și a principiilor. Mai degrabă, el vizează încercările nereușite de a aplica acele teorii sau principii la unele cazuri concrete. De aceea, îmi pare că argumentul aruncă mănusa aplicărilor teoriilor sau principiilor. Or, cum anti-teoreticianul încă nu a dovedit că aplicarea teoriilor sau a principiilor este imposibil de realizat în anumite cazuri concrete, concluzia pe care o putem trage de aici este aceea că trebuie să depunem mai mult efort pentru a produce aplicații încununate de succes. Dar, privit astfel, argumentul nu mai servește scopurilor anti-teoreticianului³².

Să considerăm acum cea de-a doua întrebare care spuneam mai devreme că e ridicată de punctul de vedere anti-teoretic asupra teoriilor și principiilor morale: presupunând că acesta ar fi corect, care ar fi consecințele pe care le-ar avea acest lucru? Să admitem provocarea și să acceptăm deci că punctul de vedere al anti-teoreticianului este corect. Atunci, când vom aborda diferite cazuri concrete³³, înseamnă că activitatea noastră va fi de un gen cu totul altfel decât acela exemplificat de „etică aplicată”. Două sunt consecințele la care aș vrea să mă refer. Mai întâi, abordarea diferitelor cazuri concrete nu va consta în aplicarea unei teorii sau a unui principiu și în încercarea de a vedea care este, potrivit acelei unelte teoretice, acțiunea justă (adică, cea corectă din punct de vedere moral). E.R. Winkler sugera că o etică centrată pe context („contextualistă”) ar fi mai sensibilă la circumstanțele particulare, la percepțiile particulare ale agenților morali individuali, la practicile comunităților morale particulare³⁴. De pildă, în domeniul problemelor morale pe

care le pune practica medicală, ar trebui ca „etica medicală“ să fie înlocuită de o „etică clinică“³⁵: potrivit acesteia, abordarea cazurilor concrete ar urma să se facă nu prin referiri speciale la teoriile sau principiile morale generale, ci printr-o analiză amănunțită a cazului, efectuată de persoanele direct implicate în acel caz - și nu de filosoful care vine din afara practicii cu uneltele sale prefabricate.

Cu aceasta am ajuns la cea de-a doua consecință pe care ziceam că aş dori să o menționez. Anume: teoriile și principiile etice sunt rezultatul activității filosofilor. De obicei, scopul lor este să producă un gen de cunoaștere: cunoașterea morală, la fel cum un fizician vrea să producă o cunoaștere a naturii fizice. E atunci evident că o persoană care cunoaște conținutul unei teorii fizice sau etice și-a sporit cunoașterea, în comparație cu un profan. Dar, dacă teoriile etice vor fi respinse, ar însemna că un filosof nu mai poate pretinde că are o cunoaștere morală mai mare decât cea a unei alte persoane. Eticienii ar trebui să își recunoască destinul: ei nu au o expertiză morală mai mare decât alți oameni. De exemplu, în cazurile legate de boala unei persoane, ei nu sunt mai îndreptățiți decât medicii, surorile medicale, pacientul sau rudele acestuia să sugereze soluții morale³⁶.

Aș dori să fac două scurte comentarii pe marginea acestor susțineri. Mai întâi, dacă admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, de aici încă nu decurge că atunci când ne confruntăm cu un caz concret filosoful nu are nici un rol. Căci anti-teoreticianul a arătat doar că filosoful nu poate pretinde că are un statut special în virtutea faptului că el produce teorii sau principii etice. Dar aceasta nu înseamnă că el nu ar putea să aibă vreun alt rol³⁷. Anti-teoreticianul a argumentat doar că unele utilizări ale teoriilor și principiilor morale nu sunt potrivite pentru a aborda în chip corespunzător unele cazuri morale concrete. Dar el nu a dovedit că teoriile și principiile nu mai au **nici un fel de utilizare**. În al doilea rând, dacă nu admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, atunci atari consecințe pur și simplu nu mai pot fi derivate. Numai că, desigur, anti-teoreticianul ar putea să ridice aici propriile-i obiecții; am putea să continuăm să mergem pe drumul început, adâncind (și, neîndoielnic, complicând) discuția. Dar nu acesta este scopul eseului de față. De altfel, acesta a și fost atins, dacă vom recunoaște că atât teoreticianul, cât și anti-teoreticianul au în comun ideea că abordarea filosofică se poate dovedi uneori semnificativă în încercarea de a înțelege problemele morale ale vremii noastre: fie prin ceea ce spune pozitiv, fie prin aceea că dovedește că unele dintre întrebările și din problemele noastre sunt prost puse.

INTRODUCERE

NOTE

1. Când, în toamna lui 1994, partidul său a fost zdrobitor înfrânt, tot chestiuni de natură general etică au fost pe prim plan. Bunăoară, două dintre temele favorite ale disputei pentru postul de guvernator al statului New York au fost cea a tratamentului delicvenților și cea a pedepsei capitale.

2. Cum argumentează, de altfel, Andreea Dworkin în cartea ei *Pornography*, The Women's Press, London, 1981, cap.4.

3. Am în vedere în primul rând acele atitudini de apreciere în termeni de inferior, negativ, blamabile etc. a femeilor, exclusiv în virtutea faptului că ele sunt de un anumit sex.

4. K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, 1958, p. 210.

5. Fie că e vorba de persoane, fie de „legi ale naturii“, „Forme“, „Dumnezeu“ etc.

6. Exemplul e împrumutat din B.G. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 86-88.

7. O distincție interesantă între cele două puncte de vedere e făcută de T.W. Pogge în cartea sa *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 44-45. El definește poziția deontologică prin două postulate: a) vătămările pe care le produce un agent sunt întotdeauna mai importante decât vătămările pe care el doar le lasă să se întâmple; și b) vătămările pe care un agent le intenționează și le face au o mai mare greutate decât cele pe care doar le prevede (sau ar trebui să le prevadă). Poziția consecințialistă constă în negarea acestor două puncte: aceasta înseamnă, pur și simplu, a spune că din punct de vedere moral contează consecințele ca atare ale acțiunilor noastre, nicidecum felul în care noi înșine ne raportăm la ele (de pildă, dacă le vizăm sau nu). Sigur însă că e posibil să se respingă doar unul dintre cele două principii deontologice (de exemplu, doar (b); Pogge se îndoiește că s-ar putea respinge doar (a)); la nivelul ideii de dreptate, aici s-ar situa poziția susținută de Rawls.

Rămâne totuși o problemă: se poate trasa o graniță fermă între ceea ce facem și ceea ce doar lăsăm să se întâmple, ori între ceea ce intenționăm să facem și ceea ce doar bănuim că se va întâmpla drept rezultat al acțiunii noastre? În eseuul său, J. Rachels se îndoiește de acest lucru; dacă admitem analiza lui, va decurge că poziția deontologică e de nesusținut? Chestiunea pe care vreau să o ridic aici nu e dacă așa stau lucrurile; vreau doar să atrag atenția că un articolăș precum cel al lui Rachels, care tratează o problemă relativ îngustă (distincția dintre eutanasia activă și cea pasivă) poate conduce la concluzii dintre cele mai importante pentru

cercetările etice.

8. Pe de altă parte, este instructiv să se compare pozițiile opuse susținute de T. Regan și H. J. McCloskey în legătură cu posibilitatea de a atribui drepturi animalelor.

9. Aici presupunem ceva foarte important: plăcerile și durerile unui individ pot fi comensurate, chiar dacă sunt de intensități diferite și chiar dacă, după cum sugerează Mill, sunt și de calități diferite; și mai presupunem că putem face același lucru cu plăcerile și durerile unor indivizi diferiți. Nu e însă aici locul să discutăm dacă atari presupuneri sunt sau nu de susținut

10. Se poate distinge și într-un alt mod între utilitariști. Pe de o parte, sunt aceia după care în calcularea utilității se ia în seamă fiecare acțiune individuală (de pildă, faptul că, deși i-am promis unui prieten că mă întâlnesc cu el azi la prânz, nu mă duc la întâlnire întrucât mi s-a ivit prilejul unui câștig serios, ale cărui avantaje se situează cu mult deasupra a ceea ce aş fi obținut mergând la întâlnire, chiar dacă iau în seamă și supărarea pricinuită prietenului). Pe de altă parte, sunt acei utilitariști pentru care utilitatea avută în vedere e cea a unor reguli (de pildă, regula de a-ți ține promisiunea): aprecierea morală privește ceea ce s-ar întâmpla dacă regulile nu ar fi respectate (de pildă, trebuie să ne ținem promisiunile fiindcă altminteri „instituția” promisiunii ar cădea). Primii sunt „utilitariști relativ la acțiuni”; ceilalți sunt „utilitariști relativ la reguli” (o prezentare simplă și clară a celor două poziții se află în cartea lui F. Feldman *Introductory Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1978). Critica pe care o face T. Regan în textul său utilitarismului privește utilitarismul relativ la acțiuni.

11. Aș dori să atrag atenția aici asupra obiecției pe care o aduce Hare procedurii de argumentare preferată de J.J. Thomson - aceea a invocării unor exemple. Hare sugerează că un punct de vedere moral nu poate fi susținut dacă nu se face apel la o teorie morală. (Că Thomson are în fundal una - cea a drepturilor - e o chestiune nerelevantă în acest moment.)

12. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London, 1991, p. 1.

13 Am în vedere în principal abordările meta-etice, centrate pe studierea nu a moralei, ci a teoriei sau principiilor morale (și cu deosebire pe studierea limbajului moral). Meta-etica diferă deci de „etica normativă”, la care m-am referit și la care mă voi referi în continuare.

14. Cazul cel mai comun e când acea poziție morală are consecințe care contravin opiniilor noastre morale acceptate. Sigur însă că reacțiile pe care cineva le poate avea într-o atare situație pot să difere foarte mult. P. Singer, de pildă, consideră că opiniile noastre „preteoretice” nu pot să influențeze în nici un fel

INTRODUCERE

aprecierea unei poziții teoretice. Nu puțin dintre noi vom fi tentați totuși să acordăm mult mai mare semnificație concepțiilor morale comun împărtășite, și vom sugera că dacă se ivește un conflict, atunci teoria (sau principiul moral în cauză) e cea care trebuie să se retragă învinsă. Alții vom fi însă mai dispuși la un compromis. Problema e: cum să cadă de acord cele două perspective opuse? Se sugerează adesea utilizarea metodei așa-zise a „echilibrului reflectiv” propusă de J. Rawls în cartea sa *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971. Ideea e aceea de a lua în seamă nu toate opiniile noastre, ci doar cele care au rezistat unei cercetări critice. Dacă principiile morale la care am parvenit într-o anumită modalitate intră în contradicție cu aceste opinii, atunci urmează un proces prin care fie revedem felul în care am ajuns să acceptăm acele opinii și, eventual, renunțăm la unele dintre ele, fie modificăm acele condiții inițiale din care am derivat principiile noastre morale, astfel încât să ajungem la o mai mare suprapunere între opiniile admise și consecințele principiilor formulate. Procedura se poate repeta până când rezultatul obținut e un „punct fix”, mai simplu zis - unul de echilibru.

15. Această distincție pare să fie cea pe care a avut-o în vedere I. Murdoch.

16. J. Rawls, *A Theory of Justice*.

17. Acesta ar fi un gen de meta-principiu al celor ce lucrează în etica aplicată.

18. Se sugerează uneori că expresia „etică practică” ar fi mai potrivită. Mi se pare că o asemenea propunere are consecințe deloc de dorit. Mulți filosofi folosesc deja expresiile „etică practică” și „etică aplicată” ca intersubstituibile. De pildă, P. Singer a scris o carte de etică practică și a editat una de etică aplicată; dar pare-se că el nu consideră că abordările „aplicate” și „practice” sunt de naturi diferite. În al doilea rând, filosofia tradițională a fost împărțită de obicei în „filosofie teoretică” și „filosofie practică” (în multe universități din Europa continentală programa de filosofie prevede în mod explicit discipline teoretice și practice). Etica a reprezentat paradigma filosofiei practice, și de aceea expresia „etică practică” are puțin aerul unei tautologii.

19. Nu vreau să se înțeleagă din cele afirmate aici că aceasta cred că este, în mod specific, poziția postmoderniștilor. Termenul „specific” vrea să indice două lucruri: pe de o parte, că tranșant în acest sens s-au exprimat doar unii postmoderniști; pe de altă parte, că și alți filosofi au formulat aprecieri de același fel. Se citează adeseori afirmațiile exprimate de G.E.M. Ascombe, într-un articol despre „filosofia morală modernă”, publicat în 1958 în revista *Philosophy*, că trebuie să ne descotorosim de obligații sau datorii morale, de ceea ce e just sau nu din punct de vedere moral etc. - fiindcă acestea ar fi supraviețitori ai unei concepții despre etică astăzi îngropată (ea avea în minte etica de tip religios, care fundamenta obligațiile, datorii etc. prin ideea de divinitate). În plus, unele dintre

pozițiile pe care le voi aminti mai jos sunt susținute și de unii postmoderniști.

20. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1984, pp. 37-43.

21. A se vedea în acest sens Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

22. Una dintre cărțile sale, *Morality*, a apărut și în românește la Editura Alternative.

23. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, p. 72.

24. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 17.

25. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 2.

26. După St. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, New York, 1990, acest gen de abordare e una dintre caracteristicile stilului de a filozofa al veacului al XVII-lea: stil centrat pe teorii și care admitea ca soluții doar pe cele formulate în astfel de termeni universali, atemporali.

27. A se vedea, de pildă, E.R. Winkler, „From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics“, în E.R. Winkler, J.R. Coombs, *Applied Ethics*, Blackwell, London, 1993, pp. 343-65. Winkler argumentează că este dificil să interpretăm diversele cazuri concrete ca subsumându-se unui principiu și că e dificil de admis că o teorie se poate aplica în mod corect unor cazuri noi, de neconceput atunci când versiunile originare ale teoriilor sau principiilor au fost formulate.

28. St. Fish, „Consequences“, în W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1989, p. 110.

29. Vreau să accentuez asupra prudenței formulării de aici: ea nu implică ideea acceptării unui soi special de fapte - faptele morale; pe de altă parte, de aici nu decurge nici că la modul general astfel de fapte morale nu pot fi acceptate: decurge doar că existența lor nu e implicată în acest loc.

30. E.R. Winkler, *op. cit.*

INTRODUCERE

31. Desigur că aici se poate face apel la atât de comuna idee (cel puțin în ultimele două decenii) a unei târguieli între teorie și intuițiile morale. Numai că acum situația e pusă de anti-teoretician astfel încât adversarul său să fie obligat să accepte de la început că acel caz e moral, dar că teoria nu s-a aplicat cu succes.

32. Argumentele anti-teoreticianului că etica nu constă în principii universale de raționament, ci în principii care țin cont de caracterul celor care acționează, de circumstanțele sociale, de standardele sociale, de idealurile care definesc comunități particulare de persoane cred că sunt totuși extrem de valoroase dacă le luăm ca atacuri împotriva punctului de vedere raționalist general, care ignoră diversitatea practicilor etice umane, legăturile acestora cu contextele culturale și istorice particulare în care ele există. Dar în acest sens, abordări ale unor filosofi precum B. Williams, A. MacIntyre (în *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984) sau Martha Nussbaum (în *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) vizează natura punctului de vedere raționalist asupra teoriilor sau principiilor morale - și nu orice fel de eforturi de a elabora astfel de teorii sau principii.

33. Unii autori sugerează că abordarea directă a cazurilor concrete este o activitate intelectuală legitimă, care își are propria „logică”. Pentru o analiză recentă a acestui aspect, e interesant studiul „Applied Ecology and the Logic of Case Studies”, semnat de K. Shrader-Frechette și E.D. McCoy în *Philosophy of Science*, 61 (1994), no 2, pp. 228-49.

34. E.R. Winkler, „From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics”.

35. A se vedea, de exemplu, M. Siegel, „Clinical Ethics and Clinical Medicine”, în *Archives of Internal Medicine*, vol. 139 (1974), pp. 914-15 sau unele studii din culegerea *Clinical Ethics: Theory and practice*, editată de B. Hoffmaster et al., Human Press, Clifton, 1989.

36. Chiar și susținătorii eticii aplicate erau de acord că **deciziile** în cazurile morale dificile nu se iau de către eticieni; dar ei sperau că eticienii sunt cel puțin în situația de a oferi o anumită expertiză - de a sugera că o acțiune e justă și că alta este greșită. Odată cu anti-teoreticienii, eticianul nu mai poate aspira nici măcar la statutul de sfătuitor

37. Argumente de acest fel - care încearcă să tragă o concluzie din aceea că dintr-un argument nu decurge o concluzie - de obicei nu sunt prea fericite. Când, mai jos, mă refer la faptul că anti-teoreticianul poate replica obiecțiilor de felul celor formulate aici, le am în vedere și pe acestea. (Pe de altă parte însă, există mai multe încercări, din diverse direcții, de a dovedi că atari argumente au totuși o anume legitimitate)

I.
AVORTUL

O PLEDOARIE PENTRU AVORT¹

J. J. Thomson

Cei mai mulți adversari ai avortului se bazează pe premisa că fœtusul este o ființă umană, o persoană, încă din momentul concepției. Ei produc argumente în favoarea acestei premise: dar după părerea mea, acestea nu sunt satisfăcătoare. Să luăm, de exemplu, cel mai obișnuit argument. Se pleacă de la observația că dezvoltarea unei ființe umane de la concepție până în copilărie, trecând prin naștere, este un proces continuu: după aceea se spune că a trage o linie de demarcație, a alege un punct în această dezvoltare și a spune că înainte de aceasta nu avem de-a face cu o persoană, dar că după acest punct avem o persoană, înseamnă a face o alegere arbitrară, o alegere care nu se întemeiază pe natura lucrurilor. De aici se trage concluzia că fœtusul este o persoană sau că, oricum, ar fi mai bine să spunem că este o persoană din chiar momentul concepției. Această concluzie nu este însă justificată. Am putea spune lucruri similare despre dezvoltarea unui stejar dintr-o ghindă: dar de aici nu rezultă că o ghindă este stejar sau că ar fi mai bine să spunem că este așa. Argumentele de această formă sunt câteodată numite, cu o expresie lămuritoare, „argumente de tipul pantei alunecoase” (formularea este poate lămuritoare prin ea însăși). Din nefericire, adversarii avortului le folosesc foarte mult și în mod necritic.

Sunt tentată să admit că speranța de „a trage o linie” în dezvoltarea fœtusului este redusă. Sunt tentată de asemenea să consider că va trebui probabil să admitem că fœtusul a devenit deja o persoană umană cu mult înainte de naștere. Într-adevăr, este surprinzător să afli cât de devreme începe să dobândească caracteristici umane. Prin săptămâna a zecea, de exemplu, are deja o față, brațe și picioare, degete la mâini și la picioare; are organe interne și i se poate detecta o activitate a creierului². Pe de altă parte, eu consider că premisa de care aminteam este falsă, deci că fœtusul nu este o persoană din momentul concepției. Un ovul tocmai fertilizat, o colonie de celule tocmai implantată, nu este o persoană mai mult decât este ghinda un stejar. Însă discuția care va urma nu va viza aceste chestiuni. Căci mi se pare foarte interesant să ne punem întrebarea ce se va întâmpla dacă, de dragul argumentului, acceptăm premisa că fœtusul este o persoană. Cum exact ar urma să trecem de aici la concluzia că

avortul este inadmisibil din punct de vedere moral? De obicei, adversarii avortului își cheltuiesc cea mai mare parte a timpului pentru a arăta că fătutul este o persoană și aproape că ignoră să explice cum de aici se ajunge la inadmisibilitatea avortului. Probabil că ei cred că acest pas este prea simplu și prea evident ca să necesite multe comentarii. Sau poate că pur și simplu fac economie de argumente. Fiindcă, într-adevăr, mulți dintre cei care apără avortul se bazează pe premisa că fătutul nu este o persoană, ci numai un țesut care va deveni o persoană la naștere; și atunci e normal ca argumentele adversarilor avortului să vizeze exact această chestiune. Oricare ar fi însă explicația, eu cred că pasul pe care ei îl fac nu este nici simplu și nici evident, că el necesită o examinare mai atentă decât se face de obicei și că, după ce vom fi făcut o atare examinare mai atentă, ne vom simți înclinați să-l respingem.

Propun deci să acceptăm că fătutul este, din momentul concepției, o persoană. Dacă admitem acest lucru, cum continuă acum argumentul? După câte înțeleg, cam în felul următor. Orice persoană are un drept la viață. Deci fătutul are un drept la viață. Fără îndoială că mama are dreptul să decidă ce se va întâmpla în și cu corpul său; toată lumea va accepta acest lucru. Dar cu siguranță că dreptul la viață al unei persoane este mai puternic și mai stringent decât dreptul mamei de a decide ce se întâmplă în și cu corpul ei - și deci contează mai mult. Prin urmare, fătutul nu poate fi ucis; nu se poate face un avort.

Sună plauzibil. Însă dați-mi voie să vă cer să vă imaginați următoarele. Te trezești într-o dimineață spate-n spate într-un pat cu un violonist inconștient. Un violonist inconștient, dar celebru. S-a descoperit că are o afecțiune renală fatală, iar Societatea Melomanilor a cercetat cu minuțiozitate toată documentația medicală existentă și a aflat că numai tu ai grupa sanguină necesară în acest caz. Prin urmare te-a răpit, iar noaptea trecută sistemul circulator al violonistului a fost conectat la al tău, astfel încât rinichii tăi să poată fi folosiți pentru a extrage substanțele otrăvitoare atât din sângele lui, cât și din al tău. Directorul spitalului îți spune: „Uite ce este, ne pare rău că Societatea Melomanilor ți-a făcut treaba asta - nu am fi îngăduit-o dacă am fi știut. Însă ei au făcut-o, iar acum tu și violonistul sunteți conectați. A-l deconecta ar însemna să-l ucidem. Dar să nu-ți face probleme, totul va dura numai nouă luni. Până atunci el se va vindeca de boala pe care o are și va putea fi deconectat de tine fără pericol.” Este obligatoriu din punct de vedere moral să accepți această situație? Fără îndoială că ar fi foarte frumos dacă ai face-o, ar fi o dovadă

AVORTUL

de mare bunătate. Dar oare **trebuie** să o accepți? Chiar dacă nu ar fi vorba de nouă luni, ci de nouă ani? Sau și de mai mulți? Ce-ar fi dacă directorul spitalului ar spune: „Ghinion, de acord, însă de-acum trebuie să stai în pat cu violonistul conectat la tine pentru tot restul vieții tale. Căci ține cont că toate persoanele au drept la viață, iar violoniștii sunt persoane. Sigur că ai un drept să decizi ce se întâmplă în și cu corpul tău. Însă dreptul la viață al unei persoane contează mai mult decât dreptul tău de a decide ce se întâmplă în și cu corpul tău. Prin urmare, nu vei putea fi niciodată deconectat de el.” Îmi imaginez că veți considera această situație scandaloașă, ceea ce sugerează că ceva este realmente în neregulă cu acel argument plauzibil pe care l-am menționat cu puțin înainte.

Firește, în acest caz ai fost răpit; nu te-ai oferit voluntar pentru operația care l-a conectat pe violonist la rinichii tăi. Pot cei care se opun avortului pe temeiul pe care l-am menționat să facă o excepție atunci când în discuție ar fi o sarcină rezultată dintr-un viol? Fără îndoială. Ei pot spune că persoanele au drept la viață numai dacă nu-și datorează existența violului; sau pot spune că toate persoanele au drept la viață, dar că unii au acest drept într-o măsură mai mică decât alții - un exemplu din prima categorie fiind cei care-și datorează existența violului. Dar aceste afirmații sună cam neplăcut. Fără îndoială că a avea un drept la viață sau măsura în care îl ai nu ar trebui să depindă de chestiunea dacă ești sau nu produsul unui viol. Apoi, cei care se opun avortului pe temeiul pe care l-am menționat nu fac această distincție și, în consecință, nu fac o excepție în cazul violului.

Ei nu fac o excepție nici pentru cazul în care mama trebuie să petreacă în pat cele nouă luni ale sarcinii. Ei sunt de acord că ea ar merita să fie compătimită și că situația ei este grea; cu toate acestea, argumentul lor sună la fel: toate persoanele au un drept la viață; fătul este o persoană - și așa mai departe. De fapt, cred că ei nu ar face o excepție pentru cazul în care, într-un chip destul de miraculos, sarcina ar dura nouă ani sau chiar tot restul vieții mamei.

Unii adversari ai avortului nu ar face o excepție nici măcar în cazul în care continuarea sarcinii probabil că ar scurta viața mamei: ei privesc avortul ca inadmisibil, chiar și când e vorba de a salva viața mamei. E drept, astfel de cazuri sunt foarte rare astăzi, iar mulți adversari ai avortului nu acceptă această poziție extremă. Cu toate acestea, ea este un punct potrivit pentru a începe. Căci ne permite să facem câteva observații interesante:

1. Să numim poziția după care avortul este inadmisibil chiar și când e vorba de a salva viața mamei „poziția extremă”. Vreau să arăt mai întâi că ea nu rezultă ca o concluzie a argumentului pe care l-am menționat mai devreme dacă nu adăugăm unele premise destul de tari. Să presupunem că o femeie a rămas însărcinată și că află acum că suferă de o afecțiune cardiacă care-i va cauza moartea în momentul nașterii. Ce se poate face pentru ea? Foetusul, fiind o persoană, are drept la viață. Însă cum mama la rândul său este o persoană și ea are drept la viață. Este de presupus că mama și foetusul au un drept egal la viață. Cum poate decurge oare de aici că avortul nu este permis? Dacă mama și copilul au un drept egal la viață, nu ar trebui oare să dăm cu banul pentru a decide? Sau ar trebui să adăugăm la dreptul la viață al mamei dreptul ei de a hotărî ce se întâmplă în și cu corpul său, drept pe care toată lumea pare dispusă să îl accepte? Acum suma drepturilor ei depășește ca importanță dreptul la viață al foetusului.

În acest loc argumentul cel mai familiar este următorul. Ni se spune că a efectua avortul ar însemna să ucizi copilul în mod direct³, pe când a nu face nimic nu ar însemna să ucizi mama, ci numai s-o lași să moară. Mai mult, ucigând copilul ai ucide o persoană nevinovată, deoarece copilul nu a comis nici o crimă și el nu are ca scop moartea mamei lui. Argumentul poate fi apoi continuat pe o multitudine de căi: (1) Deoarece uciderea directă a unei persoane nevinovate este întotdeauna și absolut inadmisibilă, nu se poate permite un avort. Sau, (2) deoarece uciderea directă a unei persoane nevinovate este o crimă, iar crima este întotdeauna și absolut inadmisibilă, nu se poate permite un avort⁴. Sau, (3) deoarece datoria noastră de a nu ucide în mod direct o persoană nevinovată este mai strictă decât datoria de a lăsa o persoană să moară, atunci trebuie să preferăm să lăsăm o persoană să moară și astfel nu se poate permite un avort⁵.

Unii oameni par să fi gândit că acestea nu sunt premise suplimentare care trebuie adăugate pentru a obține concluzia, ci că ele decurg chiar din faptul că o persoană nevinovată are dreptul la viață⁶. Dar aceasta mi se pare o greșeală, care poate fi cel mai simplu pusă în evidență arătând că, deși trebuie cu siguranță să acceptăm că persoanele nevinovate au dreptul la viață, tezele din (1)-(4) sunt toate false. Să luăm, de exemplu, teza (2). Dacă uciderea directă a unei persoane nevinovate este o crimă și deci inadmisibilă, atunci - dacă mama ucide în mod direct persoana nevinovată din ea - ea comite o crimă, ceea ce este inadmisibil. Dar nu cred că cineva

AVORTUL

poate să gândească în mod serios că dacă mama își provoacă un avort pentru a-și salva viața, ea comite o crimă. Nu se poate spune în mod serios că ea **trebuie** să se abțină, că ea **trebuie** să stea pasivă și să-și aștepte moartea. Să luăm din nou cazul dumneavoastră și al violonistului. Iată-te în pat cu violonistul, iar directorul spitalului îți spune: „Vezi, este o nenorocire și te compătimește sincer; căci acum există o povară suplimentară pentru rinichii tăi și vei muri într-o lună. Dar cu toate acestea, **trebuie** să stai acolo unde ești. Pentru că a te deconecta ar însemna să ucidem în mod direct un violonist nevinovat, iar asta este crimă și este inadmisibilă.” Dar dacă e ceva adevărat pe lumea aceasta, atunci este adevărat că nu vei comite o crimă, că nu vei face ceva inadmisibil dacă îți duci mâna la spate și te deconectezi de acel violonist, pentru a-ți salva viața.

În scrierile despre avort, atenția a fost îndreptată mai ales asupra a ce poate sau nu să facă o a treia persoană ca răspuns la cererea de avort a unei femei. Într-un sens, această concentrare a atenției este de înțeles. Căci nu există multe femei care să-și poată provoca singure un avort în condiții de siguranță. Deci întrebarea care se pune este ce poate să facă o a treia persoană, iar răspunsul la întrebarea ce poate să facă mama, dacă este menționat, este dedus - ca o chestiune secundară - din ceea ce se stabilește că poate face acea persoană. Eu cred însă că a trata problema în acest mod înseamnă a nu acorda mamei acel statut de persoană asupra căruia, pe de altă parte, se insistă atât de mult în ce privește fœtusul. Căci nu putem deduce ce poate să facă o persoană din ce poate să facă o alta. Să presupunem că te găsești închis într-o casă mică, împreună cu un copil care crește. Vreau să spun o casă foarte mică și un copil care crește rapid - ești deja lipit de zid și în câteva minute vei muri zdrobit. Însă copilul nu va păți nimic: dacă nu se face nimic pentru a-l opri să crească, el va dăra-ma pur și simplu casa și va păși afară ca om liber. Aș putea foarte bine să înțeleg argumentul cuiva aflat în preajmă și care ar spune: „Nu putem face nimic pentru tine. Nu putem alege între viața ta și a lui, nu putem fi noi cei care să hotărască cine va trăi, nu putem interveni.” Dar nu se poate trage de aici concluzia că nici tu nu poți face nimic, că nu poți reacționa pentru a-ți salva viața. Oricât de nevinovat ar fi copilul, nu poți fi obligat să aștepti pasiv ca el să te zdrobească. Poate că există sentimentul vag că o femeie însărcinată are statutul de casă, căreia nu îi acordăm dreptul de a se apăra singură. Dar chiar dacă femeia adăpostește copilul, nu ar trebui să se uite că ea este o persoană.

Să ne oprim puțin în acest loc. Se cuvine să spun în mod explicit că eu nu afirm că oamenii au dreptul să facă orice pentru a-și salva viețile. Dimpotrivă, consider că există limite drastice ale dreptului de a-ți apăra viața. Dacă cineva te amenință cu moartea dacă nu torturezi pe cineva până îl ucizi, nu cred că ai dreptul să faci așa ceva, nici măcar pentru a-ți salva viața. În cazul nostru sunt implicați numai doi oameni, unul a cărui viață este amenințată și unul care o amenință. Ambii sunt nevinovați: cel care este amenințat nu este amenințat datorită unei vini, iar cel care amenință nu face cu intenție acest lucru. Sentimentul meu este că acesta e motivul pentru care noi ceilalți, spectatorii, nu putem interveni. Însă persoana amenințată poate.

În concluzie, este cert că o femeie își poate apăra viața împotriva amenințării la care o supune copilul nenăscut, chiar dacă aceasta înseamnă a-l ucide. Acest lucru arată nu numai că tezele din (1)-(4) sunt false; arată în plus că poziția extremă în privința avortului este falsă și că, în afară de argumentul pe care l-am menționat la început, nu mai e nevoie să explorăm alte căi de a o susține.

2. Poziția extremă ar putea fi desigur slăbită în felul următor: vom spune că dacă putem admite avortul pentru a salva viața mamei, totuși el nu poate fi provocat de o a treia persoană, ci numai de mamă însăși. Însă nici această poziție nu poate fi corectă. Căci trebuie să ținem cont de faptul că mama și copilul nenăscut nu sunt ca doi chiriași într-o casă mică ce le-a fost închiriată, printr-o greșeală nefericită, amândurora: casa este **proprietatea** mamei. Acest fapt mărește dificultatea de a deduce concluzia că mama nu poate face nimic pentru că o a treia persoană nu poate face nimic. Dar nu numai atât: astfel este pusă într-o lumină mai clară supoziția că o a treia persoană nu poate face nimic. Anume, să observăm că o a treia persoană care spune „Nu pot alege între voi doi” se păcălește pe sine dacă crede că asta înseamnă imparțialitate. Dacă Jones a găsit și s-a îmbrăcat cu o anumită haină de care are nevoie ca să nu înghețe, dar de care are nevoie și Smith ca să nu înghețe, atunci nu este imparțial să spui: „Nu pot să aleg între voi” - în caz că haina este a lui Smith. Femeile au tot spus: „Acest corp este corpul meu!” și au toate motivele să fie supărate când simt că totul a fost ca și cum ar fi strigat în vânt. La urma urmei, este puțin probabil ca Smith să ne fie recunoscător dacă îi spunem: „Firește că este haina ta, toată lumea o să fie de acord cu asta. Dar nimeni nu poate să aleagă cine să o poarte - tu sau Jones.”

Ar trebui să ne punem realmente întrebarea ce temei are acest

AVORTUL

„nimeni nu poate să aleagă“, atâta vreme cât corpul care adăpostește copilul este al mamei. Se poate să fie vorba doar de incapacitatea de a ține cont de acest ultim fapt. Dar s-ar putea să fie vorba de ceva mai interesant, anume că ai dreptul să refuzi să folosești violența împotriva oamenilor, chiar și atunci când ar fi drept și corect să o faci, chiar și atunci când pare drept ca cineva să o facă. Astfel, chiar dacă ideea de dreptate ar putea impune ca cineva să ia înapoi haina lui Smith de la Jones, totuși ai dreptul să refuzi să fii acela care să folosească violența fizică împotriva lui Jones. Cred că acest lucru trebuie acceptat. Dar atunci nu mai trebuie să zicem : „Nimeni nu poate alege“, ci numai : „Eu nu pot alege“, și de fapt nici măcar atât, ci : „Eu nu voi acționa“, lăsând deschisă posibilitatea ca altcineva să poată sau să trebuiască să acționeze. În particular, va fi lăsată deschisă posibilitatea ca cei investiți cu autoritate, având sarcina de a garanta drepturile oamenilor, să poată și să fie obligați să acționeze. Prin urmare, aici nu avem vreo dificultate: fiindcă ceea ce am argumentat nu a fost că o a treia persoană trebuie să fie de acord cu cererea mamei de a efectua un avort pentru a-i salva viața, ci numai că poate să fie de acord.

Sunt dispusă să accept că, potrivit unor concepții asupra vieții umane, corpul mamei îi este numai împrumutat acesteia și ea nu are vreun drept asupra lui. Când se susține o astfel de concepție, nimic nu te împiedică să crezi că este imparțial să spui : „Nu pot alege“. Dar voi ignora pur și simplu această posibilitate. În opinia mea, dacă există vreun drept pe care o ființă umană îl are pe deplin justificat față de ceva, atunci ea are un drept justificat față de propriul corp. Mai mult, poate că nici nu e nevoie să argumentez în favoarea acestei poziții, dat fiind că, așa cum am menționat mai devreme, argumentele împotriva avortului pe care le examinăm se bazează pe premisa că femeia are dreptul să decidă ce se întâmplă în și cu corpul ei.

Totuși, așa cum am încercat să arăt aici, aceste argumente nu iau în serios implicațiile acceptării unei astfel de premise. Cred că acest lucru va reieși mai clar imediat mai jos, când vom lăsa la o parte cazurile în care viața mamei este primejduită și vom trece la cazurile, mult mai obișnuite, în care o femeie dorește un avort pentru un motiv mai puțin serios decât cel de a-și apăra propria viață.

3. Atunci când viața mamei nu este în primejdie, argumentul pe care l-am menționat la început pare mult mai convingător : „Oricine are dreptul la viață, deci persoana nenăscută are, la rândul ei, dreptul la viață.“ Dar oare dreptul la viață al copilului nu este mai important decât orice ar putea

oferi mama ca temei pentru un avort, cu excepția propriului ei drept la viață?

Acest argument tratează dreptul la viață ca și cum nu ar ridica nici o problemă. Or, lucrurile nu stau astfel - și aici mi se pare că se ascunde sursa erorii, în desfășurarea lui. Se cuvine, într-adevăr, ca - cel puțin acum - să ne punem întrebarea ce înseamnă să ai dreptul la viață. După unii, a avea un drept la viață înseamnă a avea dreptul de a primi măcar minimul necesar pentru a continua să trăiești. Dar ce se întâmplă dacă, să zicem, **acel** minim de care un om are nevoie ca să continue să trăiască este ceva ce el nu are nici un drept să primească? Dacă sunt bolnavă de moarte și singurul lucru care mi-ar salva viața este ca mâna răcoroasă a lui Henry Fonda să-mi atingă fruntea chinută de febră, nu am totuși nici un drept să fiu atinsă de mâna răcoroasă a lui Henry Fonda. Ar fi extraordinar de frumos din partea lui să ia primul avion înapoi de pe Coasta de Vest a SUA și să procedeze astfel. Ar fi mai puțin frumos, deși fără îndoială bine intenționat, dacă prietenii mei ar lua primul avion spre Coasta de Vest ca să-l aducă aici pe Henry Fonda. Dar eu nu am nici un drept ca el să facă acest lucru pentru mine. Tot așa, întorcându-ne la istorioara pe care am imaginat-o mai devreme, faptul că pentru a continua să trăiască acel violonist are nevoie să se folosească de rinichii tăi nu înseamnă că el are un drept să se folosească de ei. Fără îndoială că el nu are nici un drept față de tine ca tu să îi oferi folosirea rinichilor tăi. Căci nimeni nu are un drept să folosească rinichii tăi, câtă vreme tu nu i-ai oferit un asemenea drept; și nimeni nu are față de tine dreptul ca tu să îi oferi acest drept. Dacă îi permiți să folosească rinichii tăi, aceasta este o dovadă de generozitate din partea ta și nu ceva ce el poate să ceară de la tine ca pe un lucru ce i se cuvine. Mai mult, el nu are vreun drept față de alte persoane ca **ele** să îi ofere folosirea rinichilor tăi. Fără îndoială că nu are nici un drept față de Societatea Melomanilor ca ei să îl conecteze la tine. Iar dacă tu începi acum să te deconectezi după ce ai aflat că, dacă nu o faci, vei petrece nouă ani în pat cu el, nu există nimeni pe lume care să fie obligat să te împiedice să faci acest lucru, pentru ca violonistul să primească ceva ce are dreptul să primească.

Uneori problema dreptului la viață se pune într-un mod mai strict. Se admite că acesta nu include dreptul de a primi ceva, ci constă exclusiv în dreptul de a nu fi ucis de nimeni. Dar aici apare o dificultate similară. Dacă admitem că oricare dintre noi trebuie să se abțină să-l ucidă pe violonist, atunci noi trebuie să ne abținem să facem multe alte lucruri.

AVORTUL

Trebuie să ne abținem să-i tăiem beregata, să-l împușcăm - și oricare dintre noi trebuie să se abțină să-l deconecteze de la rinichii tăi. Dar are el dreptul ca oricine să se abțină să te deconecteze pe tine de el? A te reține să faci așa ceva înseamnă a-i permite să se folosească de rinichii tăi. S-ar putea argumenta că el are față de noi dreptul să îi **permițem** să se folosească de rinichii tăi. Cu alte cuvinte, dacă nu are față de noi vreun drept să îi dăm voie să utilizeze rinichii tăi, s-ar putea oricum argumenta că el are față de noi dreptul să nu intervenim și să îl depozedăm de uzul rinichilor tăi. Voi reveni mai jos la chestiunea felului în care o a treia persoană poate interveni într-o astfel de situație. Dar sper că e limpede de pe acum faptul că violonistul nu are nici un drept față de tine ca tu să îi permiți să utilizeze rinichii tăi. După cum am mai spus, dacă îi dai voie să îi folosească, aceasta este o dovadă de generozitate din partea ta - și nu ceva ce îi datorezi.

Dificultatea pe care o am în vedere aici nu este specifică dreptului la viață. Ea re apare în legătură cu toate celelalte drepturi naturale. De aceea ea trebuie să primească un tratament adecvat în orice abordare satisfăcătoare a drepturilor. Aici este suficient doar să atrag atenția asupra ei. Dar aș vrea să subliniez următorul lucru: argumentul meu nu este acela că oamenii nu au un drept la viață. Dimpotrivă, consider că prima condiție pe care trebuie să o punem asupra acceptabilității unei teorii a drepturilor este ca ea să implice că toate persoanele au dreptul la viață. Ceea ce am argumentat a fost numai că a avea dreptul la viață nu îți garantează nici un drept de a folosi sau de a ți se permite folosirea corpului unei alte persoane - chiar dacă ai nevoie de ea pentru a-ți salva viața. În consecință, dreptul la viață nu le va servi adversarilor avortului în modul foarte simplu și clar în care aceștia par să fi gândit că ar face-o.

4. Mai există o cale de a scoate la lumină dificultatea. În cele mai obișnuite cazuri, a depozeda pe cineva de un lucru la care are dreptul înseamnă a te comporta nedrept față de el. Să presupunem că un băiat și fratele său mai mic primesc împreună, de Crăciun, o cutie de bomboane de ciocolată. Dacă băiatul mai mare ia cutia și refuză să-i de a vreo bomboană fratelui său, el este nedrept față de acesta, fiindcă fratelui i s-a dat dreptul la jumătate din ele. Dar să presupunem că, după ce ai aflat că altminteri ai petrece nouă ani în pat cu acel violonist, te deconectezi de el. Fără îndoială că nu ești nedrept cu el, deoarece tu nu i-ai dat niciodată dreptul să se folosească de rinichii tăi și nimeni altcineva nu i-ar fi putut da un asemenea drept. Totuși trebuie să observăm că, odată ce te

deconectezi de el, îl uciți; iar violoniștii, ca orice alți oameni, au dreptul la viață și, prin urmare, dreptul de a nu fi uciși. Deci tu faci exact ceea ce, potrivit dreptului lui, nu ar trebui să faci. Și totuși, prin aceasta, nu te comporți nedrept față de el.

Amendamentul care poate fi făcut în acest punct este următorul: dreptul la viață constă nu în dreptul de a nu fi ucis, ci mai degrabă în dreptul de a nu fi ucis în mod nedrept. Aici intervine riscul circularității; dar să nu ne facem probleme în acest sens. Să observăm doar că amendamentul ne permite să împăcăm faptul că violonistul are dreptul la viață cu faptul că nu acționezi nedrept față de el, deși te deconectezi și, prin aceasta, îl uciți. Căci dacă nu îl uciți în mod nedrept, nu violezi dreptul său la viață și, astfel, nu îi faci o nedreptate.

Dar dacă se acceptă acest amendament, eroarea din argumentul împotriva avortului ne apare foarte limpede: nu este nicidecum suficient să se arate că foetusul este o persoană și să ni se aducă aminte că toate persoanele au dreptul la viață. Mai este necesar să ni se arate de asemenea că a ucide înseamnă a viola dreptul la viață, cu alte cuvinte că avortul este o ucidere nedreaptă. Dar este oare așa?

Presupun că putem lua ca dat faptul că, în cazul unei sarcini datorate unui viol, mama nu a oferit persoanei nenăscute dreptul de a-i folosi corpul pentru hrană și adăpost. Dar, în general, în ce tip de sarcină s-ar putea presupune că mama a oferit persoanei nenăscute un astfel de drept? Lucrurile nu stau ca și cum ar exista persoane nenăscute care rătăcesc în afara lumii, cărora o femeie care dorește un copil le spune: „Te invit înăuntru”.

Se poate însă argumenta că cineva ar fi putut dobândi dreptul la folosirea corpului altei persoane în alte moduri decât prin invitația persoanei în cauză de a-l folosi. Să presupunem că o femeie acceptă voluntar contactul sexual și este conștientă de posibilitatea ca acesta să aibă drept rezultat o sarcină; și că apoi rămâne într-adevăr însărcinată, nu este oare ea responsabilă pentru prezența, de fapt pentru însăși existența persoanei nenăscute din ea? Fără îndoială că ea nu a invitat-o înăuntru. Dar oare responsabilitatea ei parțială pentru existența persoanei nu îi dă acesteia dreptul la folosirea corpului ei?? Dacă lucrurile ar sta așa, atunci avortul ar fi mai asemănător cu actul băiatului de a-și însuși bomboanele și mai puțin cu cel prin care te deconectezi de violonist. Provocarea unui avort ar echivala cu depozitarea nenăscutului de ceva la care el are dreptul și deci cu înfăptuirea unei nedreptăți față de el.

AVORTUL

În acest caz s-ar putea pune de asemenea întrebarea dacă femeia poate sau nu să îl ucidă chiar și pentru a-și salva propria viață: dacă i-a dat viață în mod voluntar, cum ar putea acum să-l ucidă, chiar și pentru a-și salva propria viață?

Primul lucru pe care trebuie să-l spunem este că acest argument e unul nou. Adversarii avortului au fost atât de preocupați să demonstreze că fœtusul este o ființă independentă pentru ca, plecând de aici, să arate că el are un drept la viață în aceeași măsură ca și mama, încât au trecut cu vederea posibilitatea de a se sprijini pe premisa contrară, anume că fœtusul este **dependent** de mamă și astfel să arate că mama are un tip special de responsabilitate pentru el, o responsabilitate care conferă fœtusului drepturi față de mamă pe care nu le are nici o persoană independentă - cum ar fi un violonist bolnav, care este un străin pentru ea.

Pe de altă parte, acest argument ar da persoanei nenăscute un drept față de corpul mamei numai dacă sarcina ei este rezultatul unui act voluntar, întreprins cu conștiința deplină a posibilității apariției unei sarcini. Argumentul nu ar viza astfel deloc persoana nenăscută a cărei existență este produsul unui viol. În lipsa unui argument suplimentar, ni s-ar impune concluzia că persoanele nenăscute, a căror existență se datorează violului, nu au nici un drept să utilizeze corpurile mamelor lor - și deci că avortarea lor nu este echivalentă cu deposdarea de ceva la care au dreptul; prin urmare, în acest caz nu avem de-a face cu o ucidere nedreaptă.

Ar trebuie să mai observăm că nu este deloc sigur că acest argument dovedește exact atât cât pretinde. Pentru că există cazuri și cazuri, iar detaliile au importanță. Să zicem că aerul din cameră este greu și că eu deschid fereastra, însă un hoț profită de acest lucru și o escaladează. Ar fi absurd însă să se spună: „Ah, dar acum el poate să stea în cameră, căci tu i-ai dat dreptul să folosească casa; într-adevăr, ești parțial responsabil pentru prezența lui aici, dat fiind că ai deschis în mod voluntar fereastra și exact acest lucru i-a dat șansa să intre înăuntru: or, erai perfect conștient că există hoți și că hoții fură din locuințe.” Ar fi și mai absurd să se spună acest lucru dacă mi-aș fi instalat gratii la ferestre, tocmai pentru a împiedica hoții să intre în casă, iar un hoț ar fi reușit să intre numai datorită unui defect al gratiilor. Absurditatea rămâne dacă, de data aceasta, ne imaginăm că cel care pătrunde în cameră nu este un hoț, ci o persoană nevinovată care a intrat din greșeală sau cade involuntar înăuntru. Mai departe, să ne închipuim o altă situație: să zicem că seminte de oameni

plutesc în aer precum polenul, iar dacă deschizi fereastra este posibil ca una să pătrundă și să prindă rădăcini în covoarele sau tapetul tău. Tu nu îți dorești copii și instalezi deci plase fine la ferestre, cele mai bune pe care le poți cumpăra. Se poate întâmpla însă - iar lucrul acesta chiar se întâmplă uneori (e drept, foarte, foarte rar) - ca una din plase să aibă un defect și o sămânță să intre înăuntru și să prindă rădăcini. Are oare persoana-plantă care se dezvoltă acum dreptul de a-ți folosi locuința? Fără îndoială că nu, în pofida faptului că ți-ai deschis voluntar ferestrele, ai cumpărat covore și ai tapițat mobila cu bună știință și știai că plasele au câteodată defecte. S-ar putea argumenta de bună seamă că ești responsabil pentru încolțirea seminței, că ea are un drept la casa ta pentru că, la urma urmei, ai fi **putut** locui cu podelele goale și cu mobilă simplă sau cu ferestrele și ușile închise ermetic. Însă acest argument este inacceptabil - căci într-un mod analog s-ar putea susține că oricine poate evita o sarcină datorată violului printr-o histerectomie sau, în orice caz, fără să plece niciodată de acasă dacă nu e apărată de o întreagă armată (de încredere!).

Eu cred că argumentul pe care îl examinăm poate stabili cel mult că există **unele** cazuri în care persoana nenăscută are dreptul la folosirea corpului mamei sale și prin urmare, că există **unele** cazuri în care avortul este o ucidere nedreaptă. Care sunt acele cazuri - rămâne desigur de cercetat. Cred însă că ar trebui să lăsăm deschisă această chestiune, căci cu siguranță argumentul nu stabilește că orice avort este o ucidere nedreaptă.

5. Cu cele zise până acum problema noastră nu este încă închisă. Ne mai putem imagina încă un argument. El curge astfel: fără îndoială că trebuie să acceptăm cu toții că pot exista cazuri în care ar fi moralmente necuviincios să separi o persoană de corpul tău, dacă prețul este viața acesteia. Să presupunem că afli că violonistul nu are nevoie de nouă ani din viața ta, ci numai de o oră: tot ceea ce trebuie să faci pentru a-i salva viață este să petreci o oră în pat cu el. Să presupunem de asemenea că a-l lăsa să îți folosească rinichii pentru acea oră nu îți va afecta câtuși de puțin sănătatea. E adevărat, ai fost răpit. E adevărat, nu ai permis nimănui să îl conecteze la organismul tău. Cu toate acestea, mi se pare că e absolut evident că ești **obligat** să îi permiți să folosească rinichii tăi pentru acea oră, ar fi necuviincios să refuzi.

Să ne imaginăm acum că graviditatea nu ar dura decât o oră și nu ar constitui nici o amenințare pentru viața sau sănătatea mamei. Să ne imaginăm de asemenea că o femeie rămâne însărcinată ca urmare a unui

AVORTUL

viol. E adevărat, ea nu a făcut nimic în mod voluntar care să ducă la existența copilului. E adevărat, ea nu a făcut nimic care să dea persoanei nenăscute dreptul de a-i folosi corpul. Cu toate acestea s-ar putea foarte bine spune, ca și în cazul variantei noi a istorisirii cu violonistul, că ea este **obligată** să îi permită să rămână în corpul ei pentru acea oră - că ar fi necuviincios din partea ei să nu accepte acest lucru.

Să observăm acum că unii oameni sunt înclinați să folosească termenul „just” astfel încât din faptul că ești obligat din punct de vedere moral să permiți unei persoane să folosească corpul tău pentru ora de care are nevoie decurge că el are dreptul să îți utilizeze corpul pentru acea oră, chiar dacă acest drept nu i-a fost dat de nici o persoană și de nici o acțiune a cuiva. Mai mult, după ei, decurge de asemenea că, dacă refuzi, acționezi în mod **nedrept** față de acea persoană. Această folosire a termenului este poate atât de obișnuită încât nu poate fi numită greșită: cu toate acestea, în opinia mea aici avem de-a face cu o slăbire nepotrivită a unui concept mai tare. Să presupunem că acea cutie de bomboane de ciocolată de care vorbeam mai devreme nu a fost oferită ambilor băieți, ci numai celui mai mare. Uitați-vă la el cum le mănâncă impasibil rând pe rând, în timp ce fratele său mai mic îl privește cu invidie! Am fi poate tentați să-i spunem: „N-ar trebuie să fii atât de meschin. Ar trebuie să-i dai și fratelui tău câteva bomboane.” Chiar dacă ceea ce îi spunem e adevărat, de aici nu mi se pare că rezultă concluzia că fratele cel mic are vreun drept la vreuna dintre bomboane. Dacă băiatul refuză să-i dea fratelui său o bomboană, el este lacom, zgârcit, nesimțit - dar nu nedrept față de acesta. Probabil că acei oameni înclinați să folosească termenul „just” într-un sens mai slab vor replica însă că de aici rezultă că fratele are dreptul la câteva bomboane și deci că băiatul mai mare se comportă într-adevăr nedrept dacă refuză să îi dea vreuna. Dar a spune aceasta înseamnă a neglija diferența dintre refuzul băiatului mai mare în acest caz și refuzul său în cazul anterior, în care cutia le-a fost oferită amândurora și în care fratele mai mic, oricum am privi noi lucrurile, a fost evident îndreptățit la jumătate din bomboane.

O altă obiecție față de folosirea termenului „just” în așa fel încât din faptul că **A** este moralmente obligat să facă un lucru pentru **B** să rezulte că **B** are un drept față de **A** ca **A** să facă acel lucru pentru el e următoarea: în acest mod, răspunsul la problema dacă un om are sau nu dreptul la un lucru va depinde de ușurința cu care i se poate oferi acel lucru. Or, o atare concluzie pare nu doar regretabilă, ci și inacceptabilă din punct de vedere moral. Să luăm din nou cazul lui Henry Fonda. Ziceam mai devreme că nu

am nici un drept ca mâna sa răcoroasă să-mi atingă fruntea înfierbântată, chiar dacă am nevoie de ea pentru a-mi salva viața. Ziceam că ar fi extraordinar de frumos din partea lui să ia primul avion de pe Coasta de Vest și să vină aici pentru a-mi atinge fruntea cu mâna lui răcoroasă. Însă că nu am nici un drept față de el ca să facă acest gest. Să presupunem însă că Henry Fonda nu este pe Coasta de Vest; să presupunem că el e în partea cealaltă a camerei în care mă aflu și că trebuie doar să o traverseze pentru a-și pune puțin o mână pe fruntea mea - caz în care viața mea este salvată. Într-o asemenea situație fără îndoială că el este obligat să facă acel gest, ar fi necuviincios să refuze. Oare vom zice: „Ah, dar atunci rezultă că ea are dreptul la atingerea mâinii lui pe fruntea ei - și deci ar fi nedrept din partea lui să refuze?” Căci am acest drept dacă el poate face cu ușurință acea acțiune și nu îl am dacă îi este greu să o facă. O astfel de idee, că drepturile cuiva ar trebui să se micșoreze și să dispară după cum devine mai greu să i le satisfaci, este de bună seamă șocantă.

În concluzie, aş zice că și dacă ești moralmente obligat să-l lași pe violonist să-ți folosească rinichii pentru ora de care are nevoie, nu putem conchide că el are dreptul la așa ceva; ar trebui să spunem că dacă refuzi, atunci - ca și băiatul care are bomboanele și nu vrea să-i dea fratelui mai mic nici una din ele - ești egocentric și nesimțit, necuviincios, dar nu nedrept. Analog, chiar dacă ne închipuim o situație în care o femeie însărcinată în urma unui viol este obligată din punct de vedere moral să permită persoanei nenăscute să-i folosească trupul pentru ora de care aceasta are nevoie, nu ar trebui să tragem concluzia că nenăscutul are dreptul ca mama să facă acest lucru; dacă ea refuză, ar trebui să tragem concluzia că este egocentrică, nesimțită, necuviincioasă, dar nu nedreaptă. Atari acuzații nu sunt mai puțin grave; sunt numai diferite. Însă nu este nevoie să insist asupra acestui punct. Chiar dacă cineva dorește să tragă concluzia că „el are un drept” din „tu ești moralmente obligat”, trebuie cu siguranță să accepte că există situații în care nu ești moralmente obligat să pernuți violonistului să-ți folosească rinichii, iar el nu are dreptul de a-i utiliza și, ca atare, nu comiți o nedreptate față de el dacă refuzi. Același lucru este valabil și în ceea ce o privește pe mamă și pe copilul nenăscut. Cu excepția situațiilor în care persoana nenăscută are dreptul să o ceară - și lăsăm deschisă posibilitatea existenței unor astfel de situații - nimeni nu este moralmente obligat să facă mari sacrificii pe timp de nouă ani sau chiar pentru nouă luni, în privința sănătății, a tuturor celorlalte interese și preocupări, a tuturor celorlalte datorii și angajamente, pentru a menține în

AVORTUL

viață o altă persoană.

6. Trebuie de fapt să distingem între două tipuri de samarineeni: bunul samaritan și ceea ce am putea numi samaritanul cât de cât cuviincios. Să ne amintim povestea Bunului Samaritan:

„Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon și a căzut între tâlhari, care, după ce l-au dezbrăcat și l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort.

Din întâmplare, un preot cobora pe calea aceea și, văzându-l, a trecut pe alături.

De asemenea și un levit, ajungând în acel loc și, văzându-l, a trecut pe alături.

Iar un samaritan, mergând pe cale, a venit la el și, văzându-l, i s-a făcut milă.

Și apropiindu-se, i-a legat rănilor, turnând pe ele untdelemn și vin și, punându-l pe dobitoacul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el.

Iar a doua zi, scoțând din dinari, i-a dat gazdei și i-a zis: Ai grijă de el și ce vei mai cheltui, eu când mă voi întoarce, îți voi da.“ (Luca, 10, 30-35)

Bunul Samaritan și-a părăsit calea, renunțând la cele ce avea de făcut pentru a ajuta pe cineva aflat la nevoie. Nu ni se spune care erau treburile lui, cu alte cuvinte dacă preotul și levitul l-ar fi putut ajuta sau nu pe acel om cu mai puțin efort decât Bunul Samaritan. Dar, presupunând că ar fi putut, faptul că nu au făcut nimic arată că nu erau nici măcar samaritani cât de cât cuviincioși, nu pentru că nu erau samaritani, ci pentru că nu erau nici măcar cât de cât cuviincioși.

Problema cu care ne-am întâlnit aici este, firește, una de grad; însă diferența există - și ea este poate cel mai bine pusă în evidență de povestea lui Kitty Genovese, care, după cum vă aduceți poate aminte, a fost ucisă în timp ce 38 de oameni priveau sau ascultau și nu au făcut nimic pentru a o ajuta. Un Bun Samaritan ar fi sărit imediat să îi dea ajutor împotriva ucigașului. Sau poate că ar trebui să admitem că cel care ar fi făcut așa ceva ar fi fost un samaritan extraordinar: aceasta pentru că ajutorul dat ar fi implicat un pericol de moarte și pentru el însuși. Dar cei 38 nu numai că nu au făcut acest lucru, dar nici măcar nu s-au sinchisit să ridice telefonul ca să sune la poliție. Dar a fi samaritan cât de cât cuviincios solicită măcar acest lucru, iar faptul că acei oameni nu l-au făcut a fost monstruos.

După ce a istorisit povestea Bunului Samarinean, Iisus a spus: „Mergi și fă și tu asemenea”. Poate că el a vrut să spună că suntem moralmente obligați să ne comportăm așa cum a făcut-o Bunul Samarinean. Poate că el îndemna oamenii să facă mai mult decât sunt moralmente obligați să facă. În orice caz, pare evident că nici unul dintre cei 38 nu era moralmente obligat să sară în ajutor, cu riscul propriei sale vieți, și că nimeni nu este moralmente obligat să ofere lungi perioade din propria viață - nouă ani sau nouă luni - pentru a menține în viață o persoană care nu are nici un drept special (lăsăm deschisă această posibilitate) să i-o ceară.

Într-adevăr, în afara unor excepții, nimeni din nici o țară din lume nu este obligat din punct de vedere legal să facă atât de mult pentru altcineva. Clasa excepțiilor este evidentă. Ceea ce mă preocupă aici în primul rând nu este legea actuală asupra avortului; dar merită să atrag atenția asupra faptului că în nici unul dintre statele din SUA nici un om nu este obligat de lege să fie nici măcar un samarinean cât de cât cuviincios față de o altă persoană; nu există nici o lege potrivit căreia s-ar fi putut aduce o acuzație împotriva celor 38 care nu au făcut nimic atunci când Kitty Genovese a murit. Dimpotrivă, în cele mai multe state din această țară femeile sunt obligate prin lege să fie nu doar samarineni cât de cât cuviincioși, ci Buni Samarineni față de persoanele nenăscute aflate în corpul lor. Acest fapt nu face ca balanța să atârne mai mult într-un sens decât în altul, căci se poate foarte bine argumenta că în această țară ar trebui să existe legi - așa cum de altfel există în multe țări europene - care să ne oblige să fim măcar samarineni cât de cât cuviincioși⁸. Dar de aici rezultă că legea actuală asupra avortului încorporează o nedreptate flagrantă. Și mai rezultă că grupurile care militează astăzi împotriva liberalizării legilor avortului - de fapt pentru ca statul să declare avortul anticonstituțional - ar trebui să militeze prioritar pentru adoptarea unor legi ale Bunului Samarinean în general; altminteri ar trebui să accepte acuzația că acționează cu rea credință.

În ce mă privește, eu cred că o lege care ne cere să fim samarineni cât de cât cuviincioși este diferită de o lege care ne cere să fim Buni Samarineni; și cred că aceasta din urmă ar fi o lege cât se poate de nepotrivită. Dar aici nu ne ocupăm de justiție. Ceea ce ar trebui să ne întrebăm nu este dacă oricine ar trebui obligat prin lege să fie un Bun Samarinean, ci dacă trebuie să acceptăm o situație prin care cineva este obligat - în mod natural poate - să fie un Bun Samarinean. Trebuie acum.

AVORTUL

cu alte cuvinte, să cercetăm situațiile în care intervine o a treia persoană. Am argumentat aici că nici o persoană nu este moralmente obligată să facă mari sacrificii pentru a menține în viață o persoană care nu are dreptul să i le ceară - și aceasta chiar și atunci când sacrificiile nu includ însăși viața: nu suntem moralmente obligați să fim Buni Samarineni sau, în orice caz, foarte buni samarineni unii față de alții. Dar ce se întâmplă dacă un om nu poate scăpa singur dintr-o astfel de situație? Ce se întâmplă dacă apelează la noi ca să-l scăpăm? Mi se pare evident că există situații în care putem să o facem, situații în care Bunul Samarinean l-ar scăpa. Iată, ai fost răpit și vei petrece nouă ani în pat cu violonistul. Ai propria ta viață de trăit. Ți pare rău, dar pur și simplu nu poți accepta să renunți la atât de mult din viața ta ca să o salvezi pe a lui. Nu te poți elibera singur și ne ceri nouă să o facem. Având în vedere că el nu are dreptul de a-ți folosi rinichii, consider că este evident că noi nu trebuie să admitem ca tu să fii forțat să renunți la atât de mult din viața ta. Putem face ceea ce ne ceri. Nu comitem nici o nedreptate față de violonist dacă o facem.

7. Călcând pe urmele adversarilor avortului, am vorbit tot timpul despre fetus doar ca despre o persoană, iar problema pe care mi-am pus-o a fost dacă argumentul cu care am pornit - și care funcționează numai dacă fetusul este considerat o persoană - întemeiază sau nu realmente concluzia. Am argumentat că nu o face.

Însă firește că există argumente și argumente - și s-ar putea spune că pur și simplu m-am legat de cel de care nu trebuia. S-ar putea spune că ceea ce este important nu e pur și simplu faptul că fetusul este o persoană, ci că este o persoană pentru care femeia are un tip special de responsabilitate, responsabilitate care izvorăște din faptul că ea este mama lui. Și s-ar putea argumenta că, în consecință, toate analogiile mele sunt irelevante - căci tu nu ai acel tip special de responsabilitate față de violonist, iar Henry Fonda nu are acel tip special de responsabilitate față de mine. Și s-ar putea să ni se atragă atenția că bărbații și femeile sunt obligați prin lege să ofere sprijin copiilor lor.

M-am ocupat (pe scurt) cu acest argument în secțiunea 4 de mai sus: însă acum e binevenită o recapitulare (și mai scurtă). Fără îndoială că nu avem nici o „responsabilitate specială” pentru o persoană dacă, implicit sau explicit, nu ne-am asumat-o. Dacă un cuplu de părinți nu încearcă să prevină sarcina, nu au făcut un avort, iar apoi, când copilul se naște, nu îl încredințează unui serviciu de adopție, ci îl iau acasă cu ei, atunci și-au asumat o responsabilitate față de el, i-au dat drepturi și acum nu pot să-și

retragă sprijinul, lăsându-l să moară pentru că au descoperit între timp că e dificil să continue să i-l dea. Dar dacă s-au luat toate precauțiile rezonabile, astfel încât să nu aibă un copil, atunci ei nu au o responsabilitate specială pentru copilul care apare, o responsabilitate care e datorată exclusiv relației lor biologice cu el. Ei pot dori să își asume o responsabilitate în ce-l privește, sau pot să nu o dorească. Dar cred că dacă asumarea acestei responsabilități ar cere mari sacrificii, atunci ei pot refuza. Un Bun Samarinean nu ar refuza - sau, în orice caz, un samarinean extraordinar nu ar refuza dacă sacrificiile care ar trebui făcute ar fi uriașe. Dar dacă e așa, un Bun Samarinean și-ar asuma responsabilitatea în ce-l privește pe violonist; tot așa, Henry Fonda, dacă ar fi un Bun Samarinean, ar lua primul avion de pe Coasta de Vest și și-ar asuma responsabilitatea pentru mine.

8. Chiar și cei care admit că avortul este admisibil din punct de vedere moral vor găsi că argumentul meu este nesatisfăcător în două privințe. Mai întâi, deși am argumentat într-adevăr că avortul nu este inadmisibil, eu nu am argumentat că el este întotdeauna admisibil. Pot exista situații în care nașterea unui copil solicită mamei să fie numai o samarineană cât de cât cuviincioasă. Or, acesta este un standard sub care nu trebuie să scădem. Sunt înclinată să cred că un merit al abordării mele e tocmai faptul că **nu** formulează în această chestiune un „da” general sau un „nu” general. Abordarea mea nu contrazice, ba chiar susține intuiția noastră că, de exemplu, o școlăriță de paisprezece ani, îngrozitor de speriată, însărcinată în urma unui viol, poate **firește** să aleagă avortul și că legea care interzice acest lucru este o lege nesăbuită. De asemenea, nu contrazice, ba chiar susține intuiția noastră că și în alte cazuri recurgerea la avort este evident necuviincioasă. Ar fi necuviincios din partea unei femei să ceară un avort și necuviincios din partea unui doctor să-l provoace, dacă ea este însărcinată în luna a șaptea și își dorește avortul doar ca să nu amâne o călătorie în străinătate. Însuși faptul că argumentele asupra cărora am atras atenția tratează toate cazurile de avort, sau măcar toate cazurile de avort în care viața mamei nu este în primejdie ca fiind echivalente din punct de vedere moral, ar fi trebuit să le facă suspecte de a fi bun început.

În al doilea rând, deși am argumentat că avortul este admisibil în unele situații, eu nu am argumentat în favoarea dreptului de a ucide copilul nenăscut. Este ușor să se confunde aceste două lucruri, dat fiind că, până la un anumit punct din viața fœtusului, acesta nu este capabil să

AVORTUL

supraviețuiască în afara corpului mamei, deci îndepărtarea lui din corpul ei îi provoacă cu certitudine moartea. Dar diferența dintre ele este importantă. Am argumentat că nu ești moralmente obligat să petreci nouă luni în pat pentru a salva viața celui violonist; dar a spune aceasta nu înseamnă nicidecum că dacă atunci când te deconectezi are loc un miracol și el supraviețuiește, atunci ai dreptul să te întorci și să îi tai beregata. Poți să te deconectezi chiar dacă acest lucru îl costă viața pe violonist; dar nu ai nici un drept să ceri să ți se garanteze că el va muri în alt mod, chiar dacă faptul că tu te-ai deconectat nu îl ucide. Există unii oameni care se vor simți nemulțumiți de această trăsătură a argumentului meu. O femeie poate fi realmente disperată la gândul că un copil, o parte din ea însăși, va fi adoptat de altcineva și că s-ar putea să nu-l mai vadă sau audă niciodată. Într-o asemenea situație, nu este exclus ca ea să dorească nu numai să avorteze copilul (să-l îndepărteze din corpul ei), ci chiar ca acesta să moară. Unii adversari ai avortului vor fi înclinați, desigur, să considere o astfel de dorință ca demnă de cel mai profund dispreț; dar, prin aceasta, ei nu fac decât să arate cât de puțin sensibili sunt la stările de adâncă disperare prin care poate trece cineva. Cu toate acestea, sunt de acord că dorința mamei ca propriul ei copil să moară nu este dintre cele care ne produc încântare - și aceasta cu atât mai mult cu cât ar fi posibil ca îndepărtarea copilului din corpul mamei să se facă fără ca astfel să îi fie pricinuită moartea.

Să ne aducem de asemenea aminte că pe parcursul întregii noastre discuții am acceptat că fœtusul este o persoană umană din momentul concepției doar ca ipoteză de lucru. Or, cine se poate îndoi de faptul că un avort efectuat foarte devreme nu înseamnă uciderea unei persoane? Dar dacă e așa, atunci unui astfel de avort nu i se aplică nici unul din argumentele pe care le-am discutat aici.

NOTE

1. Îi sunt foarte îndatorată lui James Thomson pentru discuțiile purtate, criticile și numeroasele sugestii utile pe care mi le-a făcut.

2. Daniel Callahan, *Abortion: Law, Choice and Morality*, New York, 1970, p. 373. Această carte oferă o expunere fascinantă a informației disponibile asupra avortului. Tradiția iudaică este expusă în Daniel M. Feldman, *Birth Control in Jewish Law*, New York, 1968, partea a cincea; tradiția catolică în John T. Noonan Jr., „An Almost Absolute Value in History”, în *The Morality of Abortion*, editată

de John T. Noonan Jr., Cambridge, Mass., 1970.

3. Termenul „direct” din argumentele la care mă refer este unul tehnic. În linii mari, ceea ce se înțelege prin „ucidere directă” este fie uciderea ca scop în sine, fie uciderea ca mijloc pentru atingerea unui scop, de exemplu scopul de a salva viața cuiva. Vezi nr. 6 mai jos pentru un exemplu al folosirii sale.

4. Cf. *Encyclical Letter of Pope Pius XI on Christian Marriage*, St. Paul Editions, Boston, n. d. p. 32: „Oricâtă compasiune am putea avea pentru mama a cărei sănătate și chiar viață sunt puse într-un grav pericol în îndeplinirea datoriei care i-a fost încredințată de natură, ce-ar putea oare să fie un motiv suficient pentru a scuza în vreun fel uciderea directă a celui nevinovat? Aceasta este exact problema pe care o întâlnim aici.” Noonan (*The Morality of Abortion*, p. 43) interpretează acest text după cum urmează: „Ce interes poate servi drept scuză pentru uciderea directă a celui nevinovat? Căci există această problemă.”

5. Teza din (4) este mai slabă într-un sens important decât (1), (2), (3): căci acestea exclud avortul chiar și în cazurile în care atât mama, cât și copilul vor muri dacă nu se efectuează avortul. Dimpotrivă, cel care susține poziția din (4) ar putea să spună, fără a se contrazice, că nu trebuie să preferăm moartea a două persoane uciderei uneia dintre ele.

6. Cf. următorul pasaj din Pius al XII-lea, *Address to the Italian Catholic Society of Midwives*: „Copilul din burta mamei are de la Dumnezeu dreptul la viață din chiar momentul concepției. Prin urmare nu există nici un om, nici o autoritate omenească, nici o știință, nici o „indicație” medicală, eugenică, socială, economică sau morală care să întemeieze sau să ofere o bază juridică validă pentru a dispune deliberat și direct de o viață umană nevinovată, adică de a dispune de ea astfel încât s-o poji nimici, fie că ai chiar acest scop, fie ca un mijloc pentru un alt scop care poate că nu este în sine ilicit. Copilul, încă nenăscut, este un om în aceeași măsură și din aceleași motive ca și mama.” (citată în Noonan, *The Morality of Abortion*, p. 45).

7. Necesitatea discutării acestui argument mi-a fost relevată de membrii Societății pentru Filosofie Morală și Juristică, care au fost primii care au citit acest articol.

8. Pentru o discuție asupra dificultăților implicate, vezi *The Good Samaritan and the Law*, ed. Janos M. Ratcliffe, New York. 1966.

AVORTUL ȘI REGULA DE AUR

R. M. Hare

I

• Dacă vor să aplice cu succes teoriile etice în probleme practice, filosofii trebuie să dispună mai întâi de o teorie. Acest lucru pare evident: dar ei procedează adesea ca și cum nu ar fi așa. O contribuție esențială pe care o poate aduce un filosof la rezolvarea unei probleme practice ar fi, de pildă, să arate care argumente sunt valide și care nu; dar pentru aceasta el ar trebui să dispună de o anumită metodă pentru a le deosebi pe unele de celelalte. Filosofia morală are nevoie, de aceea, de o bază în logica filosofică - deci într-o logică a conceptelor morale. Există însă filosofi care procedează ca și cum acest lucru nu ar fi deloc necesar. Un exemplu este profesoara Judith Jarvis Thomson, autoarea unui articol despre avort, laudat de altfel, pe bună dreptate, pentru ingenuitatea și vivacitatea exemplurilor sale¹. Autoarea amintită nu face decât să prezinte exemple și să întrebe ce avem de spus despre ele. Dar de unde putem ști dacă înclinația de a susține ceva are un temelie solid? Nu cumva simțim aceea înclinație tocmai datorită modului în care am fost învățați să gândim? Și putem fi siguri că felul în care gândim e unul corect? E foarte amuzant să întâlnim în același volum articolul menționat mai sus și a unul al domnului John Finnis care, fiind un romano-catolic convins, are intuiții total diferite² de cele ale prof. Thomson (ca și de ale mele). Nu pot să-mi dau seama dacă există vreun temelie solid pentru afirmația domnului Finnis că sinuciderea este „un caz paradigmatic de acțiune greșită”, și nici pentru cea a profesoarei Thomson atunci când susține opinia, fără îndoială mult mai răspândită, că avem dreptul să decidem ce se petrece în și cu trupul nostru³. Cum vom alege între aceste intuiții potențial conflictuale? Avem de-a face aici pur și simplu cu o întrecere pe tărâmul retoricii?

Dimpotrivă, un filosof care încearcă să contribuie la soluționarea unor astfel de probleme (sau a altor probleme practice similare) trebuie să încerce să construiască - pe baza studierii conceptelor morale și a proprietăților lor logice - o teorie a raționamentului moral care să-i permită să hotărască ce argumente va accepta. Profesoara Thomson va fi poate surprinsă de ceea ce spun acum, pentru că ea mă consideră un emotivist⁴, în ciuda faptului că două dintre primele mele articole au fost

dedicate respingerii emotivismului⁵. Exemplele sale sunt interesante și ne ajută să ne clarificăm prejudecățile, dar nu vor folosi la nimic până când nu vom dispune de o metodă cu ajutorul căreia să putem decide ce prejudecăți trebuie să abandonăm.

II

Am să resping două abordări ale problemei avortului care s-au dovedit complet nefolositoare. Prima discută chestiunea în termeni de „drepturi” ale fătului sau ale mamei; cea de-a doua cere, ca o condiție necesară a rezolvării ei, un răspuns la întrebarea dacă fătul este o persoană. Prima este nefolositoare pentru că nimeni nu a propus până acum o teorie plauzibilă a felului în care putem argumenta convingător despre drepturi. Drepturile sunt locul de întâlnire favorit al intuiționiștilor; or, e dificil să producem în chip convingător o susținere că avem un anume drept, căreia să nu i se opună la fel de convingător o susținere că avem un alt drept contrar primului - astfel încât cele două drepturi să nu poată fi simultan realizate. Acest lucru este adevărat în mod evident atât în controversa privitoare la avort, cât și în cazul dreptului la proprietate: un om are dreptul să nu moară de foame, dar altul are dreptul să-și păstreze banii care i-ar putea procura celui alt hrana necesară. Este evident că prof. Thomson crede în drepturile de proprietate, de vreme ce întemeiază - într-un mod destul de curios - dreptul femeii de a decide ce se întâmplă cu propriul ei corp pe faptul că acest corp îi aparține. Dacă este realmente așa, putem să întrebăm dacă cineva poate dispune de proprietatea sa: de pildă, se poate susține oare că prin contractul de căsătorie soțul și soția își cedează reciproc o parte din drepturile de proprietate asupra propriului corp? În acest caz, pesemne că am putea găsi bărbați sexiști care să susțină că, dacă soțul dorește un moștenitor, soția nu are dreptul să refuze. În sens juridic, poate că se poate răspunde acestei probleme. Dar dacă o privim ca o problemă morală ...?

În justiție, enunțurile despre drepturi capătă valoarea palpabilă prin traducerea lor în enunțuri despre ce este legal sau nu să faci. O traducere analoagă trebuie făcută și în morală: mai întâi trebuie să înlocuim expresiile „legal” și „nelegal” cu „just”, „greșit”, „trebuie”; apoi vom putea folosi cuvântul „drepturi” în formularea argumentelor morale. Probabil că se va reuși vreodată construirea unei teorii a drepturilor care să lege acest concept de cele de „just”, „greșit” și „trebuie” - concepte a

AVORTUL

căror logică este chiar și astăzi puțin mai bine înțeleasă. Cea mai simplă teorie de acest gen ar fi una care ar spune că, într-un anumit sens al cuvântului, A are un drept să facă X dacă și numai dacă nu este greșit ca A să facă X; și că, în alt sens al cuvântului, A are un drept să facă X dacă și numai dacă este greșit să-l împiedici pe A să facă X; în sfârșit, într-un al treilea sens, că A are un drept să facă X dacă și numai dacă este greșit să nu-l ajuți pe A să facă X (mărimea acestui sprijin, ca și persoanele care îl datorează, este neprecizată - iar în multe situații în care este folosit termenul ambiguu „drepturi”, aceste lucruri sunt de-a dreptul imposibil de precizat). Adesea nu este limpede care dintre aceste sensuri este folosit atunci când se susține că femeile au dreptul să facă ce vor cu trupurile lor. (De pildă, înseamnă că nu este greșit ca ele să facă avort, sau că este greșit să le interzicem să facă avort, sau că este greșit să nu le ajutăm să-și întrerupă sarcina?) Pentru scopurile noastre este bine să lăsăm deoparte aceste dificultăți. E suficient să spunem că, dacă se va realiza o analiză temeinică a sensului cuvântului „drepturi” în termeni de „greșit” sau „trebuie”, atunci argumentele despre drepturi vor putea fi reformulate în termeni de ceea ce este greșit să facem sau de ceea ce trebuie sau nu trebuie să facem. Dar, cum încă nu trăim în acele zile fericite, vom obține rezultate mai bune dacă vom discuta aceste chestiuni direct în termeni de ceea ce trebuie sau nu să facem sau de ceea ce este just sau nu să facem în anumite situații cu fătul sau cu mama.

III

Cealaltă abordare care spuneam că nu ne poate ajuta constă în a ne întreba dacă fătul este o persoană. Ea a fost atât de răspândită încât în multe scrieri s-a considerat că aici s-ar afla cheia întregii probleme. Motivul nu este greu de observat. Dacă există un principiu moral bine stabilit conform căruia uciderea neintenționată a unor persoane nevinovate este întotdeauna o crimă și deci o acțiune greșită din punct de vedere moral, atunci chestiunea se pare că poate fi soluționată cu ușurință în felul următor: mai întâi decidem dacă fătul este o persoană; apoi pe această bază stabilim, o dată pentru totdeauna, dacă în cazul fătului se aplică principiul moral respectiv. Această abordare s-a lovit de dificultăți binecunoscute. La temelia lor se află următorul argument: dacă un principiu normativ sau evaluativ este elaborat în termenii unui predicat al cărui domeniu de aplicație nu are hotare definite precis (așa cum este

cazul cu aproape toate predicătele pe care le întâlnim în practică), atunci nu vom putea să-l folosim pentru a decide în cazuri limită decât dacă realizăm evaluări sau normări suplimentare. Dacă facem o lege care interzice folosirea în parcuri a vehiculelor cu roți, iar cineva crede că poate merge în parc pe patine cu roțile, va trebui să ne punem întrebarea dacă patinele cu roțile sunt vehicule cu roți. Într-adevăr, oricât ne-am gândi, oricât am studia patinele cu roțile, nu vom putea să decidem dacă „în sensul acelei legi” patinele cu roțile sunt vehicule cu roți (admițând că legea nu specifică explicit acest lucru). Judecătorul e cel care va trebui să stabilească dacă ele sunt sau nu vehicule cu roți. Iar sentința sa va reprezenta un precedent în aplicarea legii⁶. Decizia judecătorului poate să fie bine întemeiată din punct de vedere al interesului public sau al moralei; dar el nu va putea decide dacă patinele cu roțile sunt realmente vehicule cu roți printr-o investigație specială, fie ea fizică sau metafizică. Dacă judecătorul nu e o persoană care a dus o viață foarte retrasă, e de presupus că el știa tot ce-i este necesar despre patinele cu roțile chiar înainte ca respectivul caz să ajungă la tribunal.

Tot așa, decizia în legătură cu momentul în care fătul devine o persoană - în momentul concepției, în momentul în care începe să se miște sau în orice alt moment ne-am închipui că se întâmplă acest lucru - ca și în legătură cu faptul că, după aceea, întrucât este deja o persoană, nimicirea lui este o crimă, nu poate fi decât o decizie morală: iar pentru a decide avem nevoie de temeuri morale. Nu cred că, pentru a demonstra acest lucru, este nevoie să insistăm asupra faptului că „persoană” este un termen moral (deși în multe contexte e nevoie de multă insistență pentru ca acest lucru să fie acceptat). Aici trebuie doar să observăm că termenul „persoană”, deși este descriptiv, nu este un concept complet determinat: limitele domeniului lui de aplicare sunt destul de puțin precise, așa cum de altfel e dovedit fără tăgadă de controversele în jurul problemei avortului.

Prin urmare, dacă decidem că, „în sensul” principiului referitor la crimă, fătul devine o persoană în momentul concepției, aceasta este o decizie morală și trebuie să-i oferim un temei moral. Pentru a ne convinge dacă este într-adevăr o persoană nu ne e de nici un folos să studiem îndeaproape însuși fătul (așa cum fac însă cei care pun un accent atât de mare pe faptul că acesta are mâini și picioare). Toată informația necesară despre făt o avem dată anterior oricărui astfel de studiu. Ceea ce este însă necesar e să medităm la următoarea problemă morală: cum trebuie să fie

AVORTUL

tratată o ființă ale cărei trăsături, mediu de viață și viitor ne sunt, probabil, bine cunoscute? Dacă, din dorința de a evita această problemă morală - deci din dorința de a o rezolva fără a trebui să medităm asupra ei - ne adresăm mai întâi medicilor pentru a afla dacă fătul este într-adevăr o persoană iar apoi, după ce aceștia ne-au spus tot ce știu, ne adresăm metafizicienilor, atunci nu facem decât să cădem pradă binecunoscutului nărav al filosofilor de a încerca rezolvarea problemelor dificile prin manevre verbale (de un astfel de nărav trebuie să se ferească mai cu seamă acei colegi care sunt filosofi ai limbajului, fiindcă el ține de miezul instrucției noastre).

Nu vreau să spun că cercetarea medicală a fătului este lipsită de importanță pentru disputa morală care se poartă în jurul problemei avortului. Dacă se va dovedi, de pildă, faptul că fătul suferă într-un mod comparabil cu cel al unui adult, atunci acesta va fi un temei solid pentru a nu-i cauza suferințe. Dar nu este același lucru dacă se arată că fătul se zvârcolește dacă este înțepat cu ceva, pentru că la fel se întâmplă și cu râmile; or, eu nu cred că cei care susțin că un copil nenăscut are drepturi doresc să extindă aceste drepturi și asupra râmelor. Encefalogramele sunt mai relevante; dar și aici apar dificultăți teoretice și practice enorme atunci când se încearcă să se stabilească existența unor legături între encefalograme și experiențele conștiente. Aceste legături ar trebui să fie astfel încât să arate limpede cum diferă fătul de alte ființe pentru a căror apărare cel care este împotriva avortului nu ar ridica un deget. Dar, în absența lor, argumentele celor ce se opun avortului se concentrează nu asupra suferințelor fătului, ci asupra prejudiciilor aduse intereselor persoanei care în mod normal se dezvoltă din făt. Acesta va fi subiectul de care ne vom ocupa cel mai mult în continuare.

Abordând problema în maniera cea mai generală, să ne întrebăm dacă există ceva ce ține de făt sau de persoana care ar urma să devină aceasta, care să ne determine să spunem că nu trebuie să-l ucidem. În locul acestei întrebări, avem desigur toată libertatea să întrebăm, indirect (și în măsura în care vrem acest lucru), dacă fătul este o persoană și dacă, de aceea, uciderea lui este o greșală. Trebuie să observ însă că temeiurile ce se pot aduce în favoarea susținerii că fătul este o persoană și că, de aceea, uciderea lui este o greșală (sau că nu este o persoană și că de aceea uciderea lui nu este o greșală) sunt aceleași cu cele pe care le voi aduce eu însumi în răspunsul la întrebarea mult mai directă pe care am ridicat-o mai sus. De vreme ce este vorba de aceleași argumente, de ce să

nu urmărim calea cea mai simplă? Afirmatia că fătul este (sau nu este) o persoană nu oferă **prin ea însăși** nici un temei moral pentru sau împotriva uciderii acestuia; ea nu face decât să strângă împreună temeiurile pe care le-am putea avansa în scopul includerii fătului într-o anumită categorie de ființe pe care este sau nu este rău să le ucizi (adică, în categoria persoanelor sau a nonpersoanelor). Cuvântul „persoană“ nu are nici un rol aici (în afară de acela de a ne pune în încurcătură).

IV

Există deci ceva ce ține de făt care ridică problema morală a legitimității uciderii lui? Trebuie să mărturisesc aici că eu nu urmăresc impunerea unui punct de vedere anume, căci nu sunt un împătimit nici al acceptării și nici al respingerii avortului. Eu nu vreau decât să ajung la rădăcina problemei. Așa cum se va observa de-a lungul discuției, prima mișcare pe care o voi face îi va încuraja pe cei care sunt împotriva avortului; dar înainte ca ei să-și sărbătorească în tihnă victoria, voi face o a doua mișcare; iar aceasta va încuraja tabăra adversă. Discuția se va termina undeva la mijloc. Poate că în urma ei vom avea o idee mai limpede despre cum trebuie, în principiu, să încercăm să răspundem întrebărilor pe care le ridică diferitele cazuri de avorturi.

Singura și poate cea mai importantă problemă morală care se ridică în legătură cu fătul este următoarea: dacă sarcina n-ar fi întreruptă, e foarte probabil ca nașterea să aibă loc, iar copilul născut să devină o persoană matură ca toți ceilalți oameni. Cuvântul „persoană“ intervine din nou, dar de data aceasta cu un sens și într-un context care nu mai ridică dificultăți de genul celor întâlnite mai devreme. Într-adevăr, faptul că adulții obișnuiți sunt persoane nu mai poate fi controversat. Dacă am ști în mod sigur că, oricum ar sta lucrurile, sarcina n-ar fi dusă la bun sfârșit, atunci n-ar mai exista nici o problemă morală dacă sarcina ar fi întreruptă acum, cu excepția suferinței - probabil foarte mici - a mamei și a celei - doar posibile - a fătului. Dacă, pe de altă parte, am ști (aici folosesc exemplul științifico-fantastic al profesorului Tooley⁷) că un embrion de pisică va deveni un om ca toți ceilalți oameni dacă i s-ar administra un medicament - minune și dacă nu va fi avortat, am avea din nou o problemă morală. Profesorul Tooley poate că nu ar fi de acord cu această concluzie; dar să nu ne grăbim. Ca să folosesc o nimerită expresie a sa, problema

AVORTUL

este creată de „potențialitatea” ca fătul să devină o persoană în cel mai obișnuit sens al cuvântului. Într-adevăr, Tooley crede că, odată acceptat „principiul potențialității” (vezi mai jos), conservatorii și cei care sunt împotriva avortului vor obține o victorie fără drept de apel; dar, repet, să nu ne grăbim.

Pentru a explica de ce potențialitatea ca fătul să devină o persoană ridică o problemă morală am putea face apel la un tip de argument care, într-o formă sau alta, a constituit baza formală a aproape tuturor teoriilor morale care au contribuit cu ceva valoros la înțelegerea acestei chestiuni. Am în vedere „regula de aur” creștină (și precreștină, desigur), imperativul categoric kantian, teoria observatorului ideal, teoria contractantului rațional, diferitele forme de utilitarism, precum și propriul meu prescriptivism universal⁸. Consider că ultima din aceste teorii este cea mai promițătoare, întrucât clarifică punctele comune tuturor, punând astfel în lumină justificarea lor logică; nu acesta este însă scopul lucrării de față. Deoarece astăzi problema avortului este discutată tot atât de mult dintr-o perspectivă creștină pe cât e discutată din alte perspective, și deoarece doresc să găsesc un punct de plecare al discuției asupra căruia să existe un consens cât mai larg, am să mă aplec asupra acelei forme a argumentului care se bazează pe regula de aur. Potrivit acesteia, ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne facă nouă⁹. Această formă de argument se poate extinde logic la următoarea: ar trebui să le facem celorlalți ceea ce **ne bucură** că ni s-a făcut nouă. Aici sunt implicate două modificări (pe care le putem admite cu ușurință). Prima este o simplă modificare în timpurile verbelor; or, aceasta nu poate fi relevantă moral. În loc de a spune că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne facă (în viitor) nouă, spunem că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne fi făcut (în trecut) nouă. Cea de-a doua modificare este o trecere de la ipotetic la efectiv: în loc să spunem că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne fi făcut nouă, spunem că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce **ne bucură** că ei ne-au făcut nouă. Consider că astfel nu se schimbă cu nimic spiritul poruncii și, oricum, această extindere se poate întemeia logic pe baza tezei prescriptivismului universal.

Aplicarea acestei porunci creștine la problema avortului este evidentă. Dacă ne bucură faptul că sarcina care a dus la nașterea noastră n-a fost întreruptă, atunci, *ceteris paribus*, ne va bucura dacă nici o sarcină care va duce la nașterea unei persoane asemănătoare nouă nu va fi

întreruptă. Evident, aici trebuie acordată o atenție deosebită clauzei „ceteris paribus” și, de asemenea, expresiei: „asemănătoare nouă”. „Universalizabilitatea” judecăților morale, care este unul dintre temeiurile logice ale regulii de aur, ne cere să facem aceeași judecată morală când avem de-a face cu cazuri calitativ identice și cu cazuri în chip relevant similare. De vreme ce nu există, în acest domeniu, cazuri calitativ identice, ne vom ocupa de cazurile similare în chip relevant. Pentru a nu aduce în discuție întreaga temă, foarte vastă în filosofia morală, să spunem că aspectele relevante pentru discuția noastră sunt numai acele lucruri din viață care ne fac să ne bucurăm că ne-am născut. Acestea pot fi enunțate într-o formă suficient de generală pentru a-i viza pe toți cei care sunt, urmează să fie sau ar fi bucuroși că s-au născut. Iar cei care nu se bucură că s-au născut vor avea totuși un motiv pentru a se împotrivi avortării celor care, dacă s-ar naște, s-ar bucura de acest lucru; căci chiar și ei, dacă s-ar fi bucurat că s-au născut, n-ar fi vrut să fie avortați. Deci, deși de dragul simplității am enunțat porunca creștină astfel încât ea se aplică numai acelor feluri de avorturi în care fătul ar avea o viață asemănătoare cu a celui care l-a avortat, ea se poate generaliza astfel încât să se aplice oricărui fel de avort în care fătul, dacă n-ar fi avortat, ar ajunge cineva care se va bucura de faptul că s-a născut.

Am să mă întorc acum la exemplul prof. Tooley cu pisica minune. El spune că, presupunând că prin administrarea unui medicament-minune unui embrion de pisică va deveni posibil ca aceasta să se dezvolte într-o ființă cu o minte omenească precum a noastră, atunci n-ar trebui să ne simțim obligați nici să administrăm medicamentul și nici să împiedicăm avortul în situația în care medicamentul respectiv a fost administrat de altcineva. El folosește acest exemplu ca un argument împotriva „principiului potențialității”: principiul că, dacă există anumite proprietăți pe care le posedă ființele umane adulte și care acordă oricărui organism care le posedă dreptul de netăgăduit la viață, atunci „cel puțin una dintre acele proprietăți va fi astfel încât orice organism care o posedă în chip potențial are dreptul de netăgăduit la viață chiar și acum, pur și simplu în virtutea acelei potențialități; aici s-a admis că un organism posedă în chip potențial o proprietate dacă el va ajunge să aibă acea proprietate dacă se va dezvolta normal”¹⁰. Mai pe scurt, și folosind termenul „greșit” în locul celui de „drepturi”, principiul potențialității spune că, dacă a ucide o persoană adultă ar fi un lucru greșit pentru că ea are o anumită proprietate, va fi la fel de greșită uciderea unui organism (de pildă, a unui făt) care va

AVORTUL

ajunge să aibă acea proprietate dacă se va dezvolta normal.

Există o obiecție minoră la ceea ce spune Tooley (și de aceea putem trece repede peste ea): anume, administrarea unui medicament-minune nu ține de o dezvoltare normală; de aceea, Tooley nu trebuia să fi folosit cuvintele „în cursul dezvoltării sale normale”, pentru că astfel exemplul său cu pisica nu-i mai este de folos. Dar chiar corectând varianta prescurtată a principiului, prin înlocuirea cuvintelor „dacă se va dezvolta normal” cu „dacă nu-l vom uide”, rezultatul este același.

Să presupunem acum că eu însumi sunt rezultatul administrării medicamentului-minune unui embrion de pisică. Pentru a face această extindere a exemplului trebuie să presupunem că medicamentul respectiv este și mai minunat decât credeam, că el determină transformarea embrionului de pisică într-o ființă umană normală nu numai din punct de vedere mental, ci și fizic. Nu văd însă ce schimbare s-ar produce prin aceasta, în special din perspectiva lui Tooley, care nu se referă deloc în argumentul său la aspectul fizic.

Chiar și în cazul acesta, motivele care mă determină să mă bucur că nu am fost avortat rămân în picioare. Voi susține deci în continuare că nu trebuia avortat acel embrion de pisică care, prin administrarea medicamentului-minune, s-a transformat în cel care sunt eu acum. Astfel, potrivit regulii de aur, trebuie să spun că n-am să avortez un embrion de pisică căruia i s-a administrat medicamentul și care deci urmează să devină o făptură la fel ca mine. Și exact acest lucru îl voi spune, fiindcă este corect. Faptul că eu susțin cu convingere acest lucru, în timp ce Tooley susține cu convingere contrariul - de fapt, cu atâta convingere încât crede că acest singur exemplu este suficient pentru a scoate definitiv din discuție principiul potențialității - dovedește însă altceva, anume cât de neadekvate sunt intuițiile care ne ghidează în formularea unor concluzii morale. Natura bizară a exemplului său, precum și a unora dintre exemplele prof. Thomson, ne face ca în discutarea lui să nu putem fi siguri că avem în vedere ceea ce ar trebui să avem în vedere. Intuițiile noastre sunt rezultatul educației pe care am primit-o; iar în cursul acesteia nu am fost învățați că pisoii pot deveni ființe umane sau că un om poate fi răpit pentru a fi conectat la sistemul circulator al unui violonist celebru ai cărui rinichi nu mai sunt funcționali.

Problema devine și mai dificilă când ne întrebăm dacă putem folosi același argument pentru a demonstra că ar fi greșită neadministrarea medicamentului, dacă acesta ar fi inventat, tuturor pisoilor din lume. Am

să amân discutarea acestei probleme până când vom fi discutat o problemă asemănătoare, anume dacă - odată acceptat - principiul potențialității ne forțează să adoptăm o poziție extrem de conservatoare nu numai în privința avortului dar și în privința contracepției, ba chiar cere interzicerea castității. Dacă permitem ca din potențialitatea procreării de ființe umane să conchidem că avem obligația să procreăm, nu avem oare o datorie de a procrea cât de multe ființe umane putem și nu va trebui oare ca până și călugării și călugărițele să se supună poruncii regelui Lear: „înmulțiți-vă“?¹¹ Voi reveni mai târziu asupra acestei probleme mai generale. Vom vedea că, indiferent din ce perspectivă o privim, ajungem exact la familiara problemă a politicii demografice juste.

V

Propun să luăm ca demonstrat faptul că principiul potențialității nu este respins de unicul exemplu al lui Tooley și că el este de aceea valabil câtă vreme nu s-a produs un contraargument mai bun. Or, eu nu mă aștept la așa ceva, pentru că - așa cum ne-au arătat deja exemplele discutate - principiul potențialității se bazează el însuși pe regula de aur, iar aceasta are o întemeiere logică solidă (pe care am mai menționat-o, deși spațiul nu-mi permite să o expun pe larg).

De ce crede Tooley că, odată acceptat principiul potențialității, poziția conservatorismului extrem în privința avortului devine inexpugnabilă? Evident pentru că el a neglijat să ia în considerare și alte ființe potențiale. Să ne gândim, pentru început, la următorul copil pe care această mamă îl va avea dacă va întrerupe sarcina pe care o poartă în momentul de față, dar pe care nu-l va avea dacă această sarcină va fi dusă la bun sfârșit. De ce nu-l va avea? Din mai multe motive diferite. Cel mai puternic ar fi acela că mama ar muri sau ar rămâne sterilă dacă această sarcină ar fi întreruptă. Un alt motiv ar fi acela că părinții au decis pur și simplu, poate cu bune temeiuri morale, să nu mai aibă copii. Vom discuta mai târziu moralitatea unei astfel de decizii. Pentru moment am să presupun, de dragul argumentului, că decizia părinților de a nu mai avea încă un copil, după ce au avut, să zicem, cincisprezece, și de a rămâne caști de acum înainte - limitând astfel mărimea familiei lor - este moralmente justă.

În toate aceste cazuri există, de fapt, o alegere între a avea acest copil acum și a avea alt copil mai târziu. Majoritatea celor care sunt

AVORTUL

împotriva avortului fac mare caz de nedreptatea împiedicării nașterii acestui copil, dar nu spun nimic despre moralitatea împiedicării nașterii următorului copil. Intuiția mea (pe care totuși nu intenționez să mă bazez mai jos) este că ei greșesc făcând o distincție atât de mare. Temeiul acestei distincții se admite că este acesta: fătul există deja ca o entitate unică vie, pe când viitorul copil reprezintă în momentul de față numai un ovul nefecundat și un spermatozoid care poate că există sau poate că nu există încă în testiculele tatălui.

Dar se poate formula pe acest temei o distincție cu atâta greutate?

Mai întâi, de ce este atât de important faptul că materialul genetic al viitorului copil și adult se află în două locuri diferite? Dacă am datoria să deschid o ușă și pentru aceasta sunt necesare două chei, nu văd de ce ar fi important pentru deschiderea ușii faptul că o cheie se află în broască iar cealaltă în buzunarul de la pantalonii mei. Aceasta este doar o intuiție și nu mă bazez pe ea; am făcut această paralelă numai pentru a înlătura anumite prejudecăți. Adevăratul argument este următorul: atunci când mă bucur că am fost născut (aceasta fiind, să ne aducem aminte, baza argumentului că regula de aur mă obligă să nu împiedic nașterea altora), bucuria mea nu se reduce la bucuria că nu am fost avortat. Mă bucur, de asemenea, de faptul că părinții mei au avut raport sexual fără contraceptive. Deci din bucuria mea pusă în conjuncție cu regula de aur extinsă derivă nu numai datoria de a nu avorta, ci și datoria de a procrea. În situația pe care am imaginat-o, în care se cere să se aleagă între nașterea fie a acestui copil, fie a următorului, dar nu a ambilor, nu pot să îndeplinesc împreună aceste datorii. Deci, ca să folosesc cuvintele unui predicator itinerant, care mi-au fost relatate de domnul Anthony Kenny, „dacă ai datorii care se contrazic, una din ele nu e datoria ta”. Dar care?

Nu cred că se poate da un răspuns general la această întrebare. Dacă acest făt va fi handicapat, dacă va deveni adult, poate pentru că mama sa a avut rușea, dar avem toate motivele să presupunem că următorul copil va fi absolut normal și la fel de fericit ca majoritatea oamenilor, atunci avem un motiv să avortăm această sarcină în favoarea celei următoare: anume că următorul copil se va bucura mai mult de viață decât acesta. Regula de aur nu ne dă indicații directe pentru cazurile în care ne este imposibil să facem pentru unii ceea ce dorim să ne fi fost făcut nouă, pentru că dacă nu reușim acest lucru pentru unii, atunci ar trebui, de aceea să ne ferim să procedăm în acel fel cu alții. Dar ne poate ghida indirect, dacă o extindem printr-o manevră simplă, astfel încât să acopere ceea ce

am numit în altă parte situații „multilaterale“. Trebuie să le facem celorlalți, luați împreună, ceea ce dorim să ne fi fost făcut nouă dacă ar fi trebuit să fim în locul fiecăruia dintre ei în parte, pe rând, și anume într-o ordine întâmplătoare¹². În cazul nostru, dacă întrerup această sarcină nu obțin nici o viață într-una din încarnările mele, dar obțin o viață fericită în cealaltă. Deci ar trebui să aleg întreruperea sarcinii. Pentru a ajunge la această concluzie nu este necesar să presupunem, așa cum am făcut noi, că acest făt va deveni o persoană nefericită, ci numai că el se poate aștepta la o fericire mult mai mică decât cea a următorului făt dacă ceilalți factori (pe care îi voi menționa imediat) sunt depășiți.

În majoritatea cazurilor, probabilitatea nașterii unui alt copil care să-l înlocuiască pe acesta este mult mai mică decât probabilitatea ca acest făt să supraviețuiască. Cea de-a doua probabilitate este, în cazuri normale, în jur de 80%, pe când probabilitatea nașterii următorului copil este mult mai scăzută (părinții se pot despărți, unul dintre ei poate muri sau poate deveni steril sau pur și simplu se pot răzgândi în privința faptului de a avea copii). Dacă într-un astfel de caz normal nu întrerup sarcina, obțin, potrivit aceluiași scenariu de mai sus, o șansă de 80% pentru o viață mai fericită într-una din încarnări și nici o șansă de viață în cealaltă; dacă întrerup sarcina obțin o șansă mult mai mică pentru o viață fericită în a doua încarnare și nu obțin nici o șansă în prima. Deci în acest caz n-ar trebui să întrerup sarcina. Aplicând acest tip de scenariu unor cazuri diferite, vom avea o imagine mai vie a modului în care funcționează regula de aur. Cazurile vor fi toate diferite, dar relevanța diferențelor pentru decizia morală devine mai limpede. Tocmai aceste diferențe în ce privește probabilitățile de a avea o viață și de a avea una fericită justifică, în primul rând, politica rezonabilă pe care o vor urma cei mai mulți oameni - anume că în general avorturile trebuie evitate - și, în al doilea rând, excepțiile de la această politică pe care mulți oameni le acceptă acum, deși estimările lor în privința probabilităților vor fi desigur diferite.

Din acest motiv conchid, spre deosebire de Tooley, că poziția conservatorismului extrem nu devine inexpugnabilă prin acceptarea principiului potențialității, ci creează numai o prezumție împotriva avortului. Or, aceasta poate fi ușor respinsă și eliminată odată ce dispunem de bune temeiuri. Interesele mamei constituie, în multe cazuri, astfel de temeiuri; dar, cum interesul ei nu este singurul, trebuie luate în considerare și interesele altora. Această formă a argumentului poate fi foarte convenabilă pentru liberali, căci în acele tipuri de situații în care ei

AVORTUL

sunt de acord cu avortul interesele mamei sunt de regulă suficient de puternice pentru a înclina balanța în defavoarea intereselor celorlalți implicați (aici sunt incluse și persoanele potențiale).

Scopul acestui argument este de a alătura mai mult moralitatea contracepției și cea a avortului. Între ele rămân totuși diferențe importante. De pildă, fătul are o șansă foarte bună să devină un adult normal, dacă i se permite dezvoltarea, pe câtă vreme șansa ca un singur contact sexual să determine o sarcină este mult mai mică. Mai mult, dacă este admisă o datorie generală de a procrea (așa cum reiese în perspectiva pe care am sugerat-o), atunci a întrerupe o sarcină înseamnă neîmplinirea acestei datorii pentru o perioadă mult mai lungă (de la procrearea acestui copil până la procrearea următorului, dacă va mai avea loc); pe câtă vreme dacă nu procreezi un copil acum, o poți face peste cinci minute. În al treilea rând, părinții se atașează de copil încă de când acesta se află în uter (de unde argumentul: „am gândi cu toții altfel dacă uterul ar fi transparent”) și deci un avort îi poate afecta și pe ei, nu numai pe fătul avortat, dacă în genere se poate spune că și acesta este vătămat; or, așa ceva nu se întâmplă decât dacă ei se abțin pur și simplu de la procreare. Aceste diferențe sunt suficiente pentru a justifica discrepanța morală - pe care intuitiv o admit majoritatea oamenilor - dintre un avort și contracepție. Trebuie să fii foarte extremist în opinii pentru a considera că fie contracepția este un păcat la fel de mare ca și avortul, fie avortul nu este decât o altă formă de contracepție.

VI

Se cuvine acum să discutăm câteva obiecții care ar putea fi aduse acestei perspective. Unele se bazează pe faptul că ea intră în conflict cu opinii comune. Nu mă voi ocupa prea mult de acest tip de obiecții. Din mai multe motive: primul este acela că în zilele noastre e greu să indicăm o astfel de opinie despre avort care să fie general admisă. Să admitem însă că am putea. O chestiune foarte dificil de soluționat în filosofia morală (eu am discutat-o pe larg în altă parte¹³) e următoarea: câtă atenție trebuie să acordăm opiniilor comune cu privire la unele probleme morale. Îmi voi expune pe scurt punctul de vedere, fără să îl apăr însă. Există două nivele ale gândirii morale. Primul (nivelul 1) constă în aplicarea principiilor învățate care - pentru a putea fi învățate - trebuie să fie **îndeajuns** de simple și generale; al doilea (nivelul 2) constă în critica și poate chiar în

modificarea acestor principii în lumina aplicării lor în cazuri particulare (reale sau imaginare). Scopul acestui al doilea tip de gândire este selectarea acestor principii generale folosite la primul nivel; aceste principii - dacă sunt general acceptate și încetățenite - aproximează cel mai bine rezultatele care ar fi obținute dacă am avea timpul, informația și detașarea necesare pentru a face posibilă practicarea nivelului 2 de gândire în fiecare caz în parte. Intuițiile, pe care mulți filosofi le consideră instanța supremă la care se poate apela, sunt rezultatul educației lor - adică al faptului că tocmai aceste principii ale nivelului 1 au fost acceptate de cei care au fost cel mai mult influențați de ele. În discutarea avortului trebuie să punem la lucru o gândire de nivelul 2; prin urmare este absolut inutil să facem apel la acele intuiții de nivelul 1 pe care s-a întâmplat să le achiziționăm. Întrebarea este nu care **sunt** intuițiile noastre, ci care **ar trebui** să fie. Mai folositor ar fi să o reformulăm astfel: „Ce trebuie să-i învățăm pe copiii noștri despre avort?”

Aceasta ne-ar ajuta să răspundem la două obiecții care se ivesc adesea. Potrivit primeia, în opinia comună se admite o diferență morală mult mai mare între contracepție și omorârea unui făt decât în perspectiva pe care o propun eu. Uneori se zice că această distincție se bazează pe distincția mult mai generală dintre acte și omisiuni. Există însă argumente puternice împotriva relevanței morale a acesteia din urmă¹⁴; iar dacă avem grijă mereu să comparăm cazurile asemănătoare din exemplele noastre și să le aplicăm regula de aur, nu vom obține nici o diferență morală relevantă între acte și omisiuni, cu condiția să fim angajați în nivelul 2 de gândire. Se poate totuși ca principiile de nivel 1, pe care le-am selectat ca rezultat al acestui tip de gândire, să uzeze de distincția dintre acte și omisiuni. Motivul este acela că, deși din punct de vedere filosofic distincția este foarte încălțită și chiar suspectă, ea poate fi trasată de omul obișnuit la nivelul simțului comun; mai mult, ea ne permite să deosebim între cazuri în feluri în care am proceda și cu ajutorul unei perspective mai rafinate, dar de astă dată - numai în urma unei cercetări foarte extinse - care ea însăși nu folosește distincția dintre omisiuni și acte. Deci această distincție e utilă pentru a trasa distincții care sunt într-adevăr relevante moral, deși ea însăși nu este astfel. Prin urmare, atâta vreme cât se aplică regula de aur, nu poate exista nici o distincție relevantă moral între a ucide și a nu reuși să păstrezi în viață, în cazuri care **altminteri sunt identice**; încă însă în oameni este înrădăcinat principiul după care e greșită uciderea adulților nevinovați, dar nu e întotdeauna la fel de greșit să nu

AVORTUL

reușești să-i menții în viață, este probabil că în practică ei vor proceda mai corect decât dacă principiile lor n-ar face o asemenea distincție. Căci cele mai multe cazuri de ucidere diferă de cele mai multe cazuri de nereușită a menținerii în viață din alte puncte de vedere esențiale, astfel încât este mult mai probabil ca primele să fie greșite decât ultimele. Și în cazul avortului și al nereușitei de a procrea este posibil (nu spun că este în mod sigur așa) ca cele mai bune principii de nivelul 1 să facă distincții mai mari în ce privește nașterea ori concepția decât cele cu care ar fi compatibilă o perspectivă mai rafinată de nivelul 2. Într-adevăr, conceperea și nașterea sunt linii demarcente mult mai ușor de sesizat de omul obișnuit - și de aceea un principiu de nivelul 1 care folosește aceste linii de demarcație pentru a trasa o graniță morală (ce graniță morală?) poate conduce în practică la cele mai bune rezultate morale. Dar dacă scopul nostru este să argumentăm (așa cum facem, de fapt) dacă e sau nu așa, atunci apelul la intuițiile omului obișnuit nu intră în discuție.

A doua obiecție este de genul „lanțului slăbiciunilor” sau al „pantei alunecoase”. Dacă aprobăm contraconcepția, de ce nu și avortul? Dacă aprobăm avortul, de ce nu și infanticidul? Dacă aprobăm infanticidul, de ce nu și uciderea adulților? Ca argument împotriva abandonării prea facile a principiilor general acceptate la nivelul 1, acest argument are o anumită forță: pentru că psihologic vorbind, dacă omul obișnuit sau medicul obișnuit s-a condus după anumite principii generale despre crimă care funcționează suficient de bine în practica obișnuită, iar apoi cineva îi spune că aceste principii n-ar trebui urmate întotdeauna, se poate întâmpla ca el să nu mai țină seama de ele tocmai atunci când ar trebui să o facă. Argumentul poate fi dejucat: eu nu cred că mulți doctori care acceptă avortul sunt prin aceasta mai înclinați să-și ucidă soțiile; dar la acest nivel argumentul are o anumită forță, mai ales dacă în educația omului obișnuit sau a medicului obișnuit se pune un accent foarte mare pe principii generale deosebit de rigide. Căci aceste principii tind în mod natural să genereze un lanț al slăbiciunilor. Atunci însă când, la nivelul 2, discutăm ce principii de nivelul 1 ar trebui să avem, argumentul este foarte slab. Pentru că se poate întâmpla să putem formula alte principii la fel de simple care să nu genereze lanțuri ale slăbiciunilor și care să traseze noi distincții; și poate chiar ar trebui să facem acest lucru, dacă noile distincții, odată general acceptate, ar conduce mai adesea în practică la rezultate juste. Tooley recomandă trasarea unei astfel de distincții morale imediat după naștere, iar argumentele sale sunt foarte atractive¹⁵. Pentru moment,

este suficient să spunem însă că, dacă distincția nu creează un lanț al slăbiciunilor și dacă separă, într-o manieră funcțională, majoritatea cazurilor respinse de majoritatea cazurilor admise la nivelul 2 de gândire, atunci nu se poate susține că ea intră în conflict cu intuițiile oamenilor. Aceste intuiții, ca și cele anterioare care trasează o linie majoră de demarcație în momentul în care fătul începe să miște, sunt rezultatele încercărilor de a simplifica problemele în vederea unui scop practic lăudabil; ele nu se pot însă autoevalua fără a implica circularitatea. Așa cum presupune Tooley, trebuie să găsim temeiuri morale autentice pentru a trasa distincții între cazuri. Dacă - așa cum în mod sigur se va întâmpla - distincțiile care rezultă sunt foarte complicate, trebuie să le simplificăm cât mai mult pentru a le putea folosi; și nu există nici un motiv pentru a presupune că cele mai bune simplificări vor fi cele care au fost folosite până acum. Cu siguranță acest lucru nu se întâmplă în contexte în care circumstanțele s-au schimbat radical, cum este cazul problemei avortului.

VII

Așa cum am văzut, o altă obiecție e aceea că perspectiva pe care o susțin implică pocreaarea fără limite. Într-adevăr, a nu da naștere unui singur copil, căruia i s-ar fi putut da naștere, ne lasă descoperiți în fața acuzei că nu facem acelui copil ceea ce am fi bucuroși să ni se fi făcut (anume, să ni se cauzeze nașterea). Dar și în perspectiva mea pot fi aduse temeiuri pentru o politică de limitare a populației. Să presupunem că ar fi posibil să producem, oricând dorim, ființe umane deja formate ca adulți - anume nu prin gestație în mamă umană ori în utere de pisici ori în eprubete, ci instantaneu, prin folosirea unie baghete magice. Chiar și în această situație ar trebui să dispunem de o politică demografică pentru lumea ca întreg, ca și pentru societăți și familii particulare. Altfel s-ar ajunge la un punct critic de la care avantajul sporirii numărului de membri în cazul fiecăreia dintre aceste unități în parte ar fi depășit de dezavantajul creat prin creșterea numerică. În termeni utilitaristi, principiul clasic sau total al utilității impune existență unei limite a populației, care, deși mai ridicată decât cea favorizată de principiul mediu al utilității, este totuși o limită¹⁶. În termenii regulii de aur - care este baza argumentului de față - chiar dacă din rândul „celorlalți” căroră trebuie să le facem ceea ce dorim sau ceea ce ne bucurăm că ni s-a făcut nu fac parte indivizii potențiali, binele care li s-ar face poate fi depășit de vătămarea adusă altor oameni.

AVORTUL

fie ei indivizi reali, fie potențiali. Dacă am ține seama de toate vicțile, atât reale cât și potențiale, am avea o bază pentru alegerea unei politici demografice care n-ar fi diferită de cea determinată de principiul clasic al utilității. Cât de restrictivă va fi această politică va depinde de presupuzițiile referitoare la efectele anumitor creșteri în numărul și densitatea populației. După părerea mea, chiar în condițiile în care se admite că putem avea datorii față de persoanele potențiale, politica va fi destul de restrictivă; dar, evident, nu este aici locul să aducem argumente în favoarea acestei idei.

Un mare neajuns al argumentului pe care l-am susținut în acest articol este faptul că n-am specificat dacă - atunci când comparăm interesele persoanei în care se va transforma acest făt și interesele altor indivizi care s-ar putea naște - trebuie să limităm a doua clasă numai la membrii potențiali ai aceleiași familii, sau putem include indivizi potențiali care ar putea într-un fel sau altul să „înlocuiască“ prima persoană posibilă menționată. Răspunsul la această întrebare majoră pare să depindă de răspunsul la altă întrebare: În ce măsură faptul că **această** persoană se naște sau nu se naște condiționează nașterea altora? Aceasta este o problemă demografică care pentru moment mă depășește; dar este evident că ea trebuie pusă în contextul unei cercetări exhaustive asupra moralității avortului. Eu am argumentat (poate prea grăbit) ca și cum trebuie luați în considerare numai membrii potențiali ai aceleiași familii. Această premisă a fost totuși suficientă pentru a ilustra importantul principiu pe care am încercat să-l explic.

VIII

În sfârșit, un logician ar putea obiecta că acești indivizi potențiali nu există, nu pot fi identificați sau individuati și de aceea nu avem nici o obligație față de ei. În termeni de drepturi și interese, aceeași obiecție se poate exprima spunând că numai indivizii care există în mod actual au drepturi și interese. Se pot ridica imediat două argumente împotriva acestei obiecții. Primul este poate superficial: ar fi ciudat să existe o acțiune a cărei realizare efectivă să facă imposibil ca ea să fie greșită. Dar dacă obiecția ar fi corectă, avortarea unei persoane posibile ar fi tocmai o astfel de acțiune; împiedicând apariția obiectului acțiunii greșite, ea ar fi înlăturat caracterul greșit al acesteia. Aceasta pare să fie o modalitate prea ușoară de evitare a unui delict.

În al doilea rând, se pare că nu există vreo obiecție de principiu față de condamnarea acțiunilor ipotetice: Nixon ar fi greșit dacă ar mai fi rămas în funcția de președinte. De asemenea, principiul că, dacă are sens să facem judecăți de valoare asupra unei acțiuni care a avut loc, are de asemenea sens să facem judecăți opuse asupra unei omisiuni ipotetice a acelei acțiuni, pare să fie destul de sigur. Are sens să spunem: „Nixon a procedat corect demisionând” și deci are sens să spunem de asemenea: „Nixon ar fi procedat greșit dacă n-ar fi demisionat”. Noi laudăm însă acțiuni care au loc în propria noastră existență - în fiecare duminică aducem mulțumiri, în mii de biserici, pentru faptul că am fost creați ca și pentru faptul că trăim și ne bucurăm de toate binecuvântările acestei vieți; tot așa, Aristotel spunea că ar trebui să manifestăm aceeași grațitudine și față de părinții noștri pământești, fiindcă ei sunt „cauze ale ființei noastre”¹⁷. Deci este cel puțin semnificativ să spunem despre Dumnezeu sau despre părinții noștri că dacă nu ne-ar fi creat, n-ar fi făcut pentru noi tot ce ar fi putut. Dar acest lucru este suficient pentru argumentul meu.

Întorcându-mă acum la aspectele pur logice, să observăm că faptul că persoana potențială (presupusul obiect al datoriei de a procrea sau de a nu avorta) nu există efectiv este o problemă separată de cea a nonidentificabilității ei. Din nefericire, „identificabil” este un cuvânt ambiguu: într-un sens, eu îl pot identifica pe cel care îmi va ocupa locul în bibliotecă după plecarea mea, spunând despre el tocmai acest lucru: în alt sens însă nu-l pot identifica, pentru că nu știu cine este. Persoana care se va naște dacă acești doi oameni încep un contact sexual peste exact cinci minute este identificată prin această descripție; la fel și persoana care s-ar fi născut dacă ei ar fi început cu cinci minute în urmă. Mai mult (acesta este un argument suplimentar), dacă am avea o cantitate suficientă de informație (mecanică și de altă natură), atunci - dacă am dori - am putea specifica culoarea părului și toate celelalte trăsături ale acelei persoane cu tot atâta precizie cu care am putea identifica rezultatul unei loterii introduse pe un computer al cărui mecanism de alegere aleatoare l-am putea inspecta permanent. În acest sens, persoana potențială este identificabilă. Nu știm cine va fi, în sensul că nu știm ce persoană care acum nu există efectiv va fi, pentru că el nu va fi identic cu nici o persoană care există în mod efectiv acum. Nu văd însă cum imposibilitatea de a răspunde unei cerințe de identificabilitate cu o persoană deja existentă - căreia, logic vorbind, nu i se poate răspunde - poate afecta argumentul, persoana este identificabilă în sensul că se pot face referințe identificabile

AVORTUL

la ea. Deci problema nu este nonidentificabilitatea.

Poate că este faptul că ea nu există efectiv? Desigur, nu poate fi vorba de faptul că nu există efectiv în prezent: căci putem produce vătămări și rele generațiilor următoare folosind toate resursele pământului sau degajând prea mult material radioactiv. Să presupunem însă că acest lucru nu numai că le va face viața foarte grea, dar că realmente ar împiedica nașterea lor (de pildă, pentru că materialul radioactiv a determinat în mod brusc sterilitatea tuturor oamenilor). Ca și mai înainte, se pare că putem fi recunoscători părinților noștri pentru că n-au făcut acest lucru, împiedicând astfel nașterea noastră: de ce nu putem spune, de aceea, că, dacă ne-am comporta la fel de bine sau că, dacă ne-am fi comportat în această privință mai rău decât părinții noștri, efectele ar fi fost mai rele decât cele pe care le-au avut comportamentele părinților noștri asupra noastră. Pare ciudat să spunem că dacă ne-am purta numai puțin mai rău, astfel încât generația următoare va fi redusă la jumătate din cât ar fi altminteri, am făcut un rău acelei generații, dar că, dacă ne-am purta mult mai rău, astfel încât generația următoare n-ar mai apărea deloc, nu i-am făcut nici un rău.

Problema este, evident, foarte complicată și necesită o discuție mult mai lungă. Tot ceea ce pot spera să fac aici este să arunc o umbră de îndoială asupra unei supoziții pe care unii oameni o acceptă fără probleme: aceea că cineva nu-i poate face rău unei persoane prin aceea că o împiedică să se nască. Este adevărat că, de vreme ce nu există, nu i se poate face rău; și nici nu i se ia viața în sensul că i se ia ceva ce a avut, deși i se **refuză**. Dar, dacă ar fi fost bine pentru ea să existe (pentru că astfel ar fi fost capabilă să se bucure de privilegiile vieții), atunci i s-a făcut într-adevăr un rău refuzându-i-se existența și deci posibilitatea de a se bucura de aceste privilegii. N-a suferit, dar există bucurii pe care le-ar fi putut avea și nu le-a avut.

IX

În concluzie, o aplicare sistematică a regulii de aur creștine conduce la următoarele precepte asupra avortului. Avortul este **prima facie** și în general greșit, în absența unor motive contrare suficient de puternice. Dar, de vreme ce greșeala constă numai în a împiedica nașterea unei persoane

și nu într-un rău făcut fătului ca atare, astfel de motive contrare sunt ușor de găsit, în cele mai multe cazuri. Iar dacă întreruperea acestei sarcini face posibilă sau probabilă o sarcină mai propice, ea va fi cu atât mai ușor de justificat.

N-am discutat cum ar trebui să fie legea avortului; această problemă va fi subiectul unui alt articol. Am discutat numai moralitatea întreruperii unor sarcini individuale. Voi încheia tot așa cum am început, spunând că argumentul meu se bazează pe o teorie etică dezvoltată, dar pe care spațiul nu mi-a permis să o expun aici (am făcut acest lucru în cărțile mele). Această teorie oferă fundamentul logic al regulii de aur. De asemenea, deși **nu se bazează** pe un principiu utilitarist, ea oferă baza unui anumit tip de utilitarism care ocolește defectele pe care le au de obicei teoriile utilitariste¹⁸. Însă nu am să încerc să justific acum aceste ultime aserțiuni. Dacă ele sau perspectiva pe care am avansat-o în acest articol sunt puse la îndoială, disputa nu se poate purta decât pe terenul teoriei etice însăși. De aceea este atât de regretabil că foarte mulți oameni - chiar filosofi - cred că pot discuta despre avort fără să-și clarifice punctele de vedere asupra problemelor fundamentale ale filosofiei morale.

NOTE

1. Judith Jarvis Thomson, „A Defense of Abortion”, *Philosophy and Public Affairs*, I, no. 1 (Fall 1971). Retipărit în *The Rights and Wrongs of Abortion*, ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel și Thomas Scanlon, Princeton, N. J., 1974; volum citat mai jos ca *RWA*.

2. John Finnis, „The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson”, *Philosophy and Public Affairs*, II, no. 2 (Winter 1973); retipărit în *RWA*.

3. Finnis, *Rights and Wrongs* ..., p. 129; *RWA*, p. 97, Thomson, „Defense ...”, pp. 53 f.; *RWA*, pp. 9 f.

4. Judith Jarvis Thomson și Gerald Dworkin, *Ethics* (New York, 1968), p. 2. Cf. David A. J. Richards, „Equal Opportunity and School Financing: Towards a Moral Theory of Constitutional Adjudication”, *Chicago Law Review* 41 (1973): 71 pentru o înțelegere similară. Îi sunt profund îndatorat profesorului Richards pentru clarificarea acestei neînțelegeri, în articolul său „Free Speech and Obscenity Law”, *University of Pennsylvania Law Review*, 123 (1974), în. 255.

5. „Imperative Sentences”, *Mind*, 58 (1949), retipărit în lucrarea mea *Practical Inferences*, London, 1971; „Freedom of the Will”, *Aristotelian Society Supp.* 25 (1951), retipărit în lucrarea mea *Essays on the Moral Concepts*, London, 1972.

AVORTUL

6. Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, 5, 1137 b 20. Exemplul patinelor cu roțile îi aparține lui H. L. A. Hart.

7. „Abortion and Infanticide“, *Philosophy and Public Affairs*, II, no. 1 (Fall 1972) : 60; *RWA*, p. 75. Va fi limpede în continuare cât de mult datorez acestui articol.

8. A se vedea articolul meu „Rules of War and Moral Reasoning“, *Philosophy and Public Affairs*, I, no. 2 (Winter 1972), n. 3; retipărit în *War and Moral Responsibility*, ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel și Thomas Scanlon, Princeton, N. J., 1974. A se vedea de asemenea recenzia mea la John Rawls, *A Theory of Justice*, în *Philosophical Quarterly*, 23 (1973) : 154 f.; „Ethical Theory and Utilitarianism“, în *Contemporary British Philosophy*, serie 4, ed. H. D. Lewis, London, în curs de apariție.

9. *Matei 7 : 12*. Au existat multe neînțelegeri ale regulii de aur: pe unele le discut în „Euthanasia: A Christian View“, *Proceedings of the Center of Philosophic Exchange*, vol. 6, SUNY at Brockport, 1975.

10. Tooley, „Abortion and Infanticide“, pp. 55-56; *RWA*, pp. 70-71 (sublinierile îmi aparțin).

11. Actul 4, scena 6.

12. A se vedea C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, 1946, p. 547; D. Haslett, *Moral Rightness*, The Hague, 1974, cap. 3. Cf. lucrarea mea *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, p. 123.

13. A se vedea „The Argument from Received Opinion“, în ale mele *Essays on Philosophical Method*, London, 1971; „Principles“, *Aristotelian Society*, 72 (1972 - 73); și articolul meu „Ethical Theory and Utilitarianism“.

14. Tooley, „Abortion and Infanticide“, p. 59; *RWA*, p. 74. A se vedea de asemenea cartea în curs de apariție a lui J. C. B. Glover despre moralitatea uciderii.

15. Tooley, p. 64; *RWA*, p. 79. Dacă este admis principiul potențialității, atunci numărul infanticidelor este mult mai redus, deși nu la zero. A se vedea articolul meu „Survival of the Weakest“, în *Documentation in Medical Ethics*, 2 (1973); retipărit în *Moral Problems in Medicine*, ed. S. Gorovitz et. al., New York, în curs de apariție.

16. A se vedea recenzia mea la Rawls, pp. 244 f.

17. *Etica nicomahică*, 8, 1161 a 17; 1163 a 6; 1165 a 23.

18. A se vedea lucrarea mea *Ethical Theory and Utilitarianism*.

II.

VIAȚA ȘI MOARTEA

DREPTUL LA VIAȚĂ

H. J. McCloskey

Deși chestiunile cu care mă ocup în această lucrare sunt de cea mai mare importanță, lucrarea însăși își propune un scop modest: să încerce să strângă împreună diverse puncte de vedere din gândirea occidentală contemporană cu privire la respectul pentru viața omenească. Mă interesează fundamentul dreptului la viață, problema dacă toate ființele umane îl posedă (și de ce); mă interesează de asemenea ce implică și ce interzice acest drept, în ce constă lipsa de respect față de el, care sunt limitele lui, în ce feluri și în ce măsură el este un drept **prima facie** sau condițional [...]. Teza mea este că dreptul la viață este un drept pe care îl posedă persoanele și anumite persoane potențiale, că temeiul său se află și trebuie să-l găsim în natura omului, în autonomia omului, că nu este doar un drept negativ - nu e deci doar dreptul de a nu fi omorât, așa cum au considerat Locke și mulți alții după el - ci un drept de a primi sprijin și înlesniri pentru a-ți proteja și conserva propria viață împotriva diverselor pericole (de origine omenească sau naturală); prin urmare, fiind un drept de a fi asistat, el este **prima facie** sau condițional: este așadar un drept ale cărui cerințe trebuie câteodată să fie subordonate cerințelor ce izvorăsc din alte drepturi și valori. Opinia pe care doresc să o combat este aceea că toate ființele umane posedă dreptul la viață într-un sens absolut, inviolabil, inalienabil.

Ce este un drept? Am argumentat în altă parte¹ că drepturile trebuie explicate nu ca puteri, revendicări, aspirații, libertăți, ci ca îndreptățiri de a face, a avea, a beneficia sau de a ți se face, care îi aparțin posesorului dreptului. Nu voi repeta aici argumentele formulate acolo: voi observa doar că, deși explicarea drepturilor ca îndreptățiri - așadar apelând la o expresie sinonimă - poate să nu pară foarte lămuritoare, ea ajută totuși la înțelegerea naturii drepturilor - inclusiv a dreptului la viață - și evită erorile la care conduc celelalte explicații: de exemplu din ea nu decurge considerarea drepturilor și datoriilor ca fiind corelate într-un mod simplu și uniform sau considerarea drepturilor ca fiind întotdeauna drepturi față de o anumită persoană sau anumite persoane. Dar din aceea explicație decurge că drepturile sunt îndreptățiri ale cuiva, că ele pot fi exercitate de către posesorii lor sau în numele lor, că se poate renunța la ele etc.

Dreptul la viață ca un drept de sine stătător. Dreptul la viață

poate fi considerat ca un aspect sau o consecință a altor drepturi. Bunăoară, el este evident presupus de dreptul la libertate și, tot așa, de dreptul la autodezvoltare și autoperfecționare. Dacă cineva ne ia viața, atunci ne ia de asemenea libertatea și posibilitatea de a ne perfecționa, precum și celelalte drepturi pe care le avem. Prin urmare, se poate argumenta în favoarea dreptului la viață pornind de la celelalte drepturi. Aici însă mă interesează să argumentez în favoarea dreptului la viață ca atare. Susținerea mea va fi aceea că dreptul la viață și dreptul la libertate sunt distincte, deși au un fundament comun - autonomia omului (chiar dacă aceasta nu este decât o parte a fundamentului fiecăruia din aceste drepturi).

Dreptul la viață ca drept al tuturor ființelor umane. Dacă ținem cont de natura fundamentală, importantă a dreptului la viață, este uluitor cât de puțin s-a scris despre el; iar ceea ce s-a scris e de mult mai puțin ajutor decât ar fi fost rezonabil să sperăm. Mult din ceea ce s-a scris se referă la Dumnezeu și la om - ca ființă creată de Dumnezeu. Îmi propun să las deoparte astfel de explicații teiste. Dacă Dumnezeu nu există - iar eu cred că se poate dovedi acest lucru - atunci dreptul la viață trebuie fundamentat pe alte fapte și considerații decât cele privind existența și voința lui Dumnezeu. Mai mult, explicațiilor teiste pe care le cunosc li se pot aduce obiecții etice serioase și de o natură generală. Voi comenta aici două dintre cele mai cunoscute explicații de acest tip; ele provin de la doi filosofi creștini: John Locke și Sf. Thoma d'Aquino.

Locke a folosit temeiuri teiste pentru a argumenta în favoarea dreptului la viață: după Locke, noi suntem proprietatea lui Dumnezeu și, prin urmare, noi nu avem dreptul să luăm viața cuiva - nici a noastră, nici a altei persoane:

„6 [...] Starea naturală are o lege naturală care o guvernează - o lege care ne constrânge pe fiecare; acea lege este rațiunea, iar ea îl învață pe oricine o consultă că, întrucât toți sunt egali și independenți, nimeni nu trebuie să producă o vătămare vieții, sănătății, libertății sau posesiunilor altuia: căci oamenii - fiind toți lucrarea unui Creator atotputernic și înfinit de înțelept, toți slujitori ai unui stăpân suveran, aduși pe lume prin porunca Lui și pentru țelurile Lui - ei sunt proprietatea Lui; iar lucrarea care sunt ei e făcută să lucreze potrivit plăcerii Lui, nu a altuia [...] Fiecare e obligat să-și păstreze viața și să nu-și sfârșască existența în mod voit; și tot așa, atunci când propria-i integritate nu este pusă în primejdie, fiecare trebuie să facă totul pentru a-i menține pe ceilalți în viață, și - cu

VIAȚA ȘI MOARTEA

excepția cazurilor când acționează împotriva unui agresor - să nu ia și să nu prejudicieze viața sau ceea ce tinde spre păstrarea vieții, libertății, sănătății, corpului sau bunurilor altuia.

7. Iar pentru ca toți oamenii să poată fi opriți să încalce drepturile altora și să-și facă rău unul altuia și pentru ca legea naturii - lege care voințe pacea și viața pentru întreaga omenire - să fie respectată, în aceea stare exercitarea legii naturii este încredințată fiecăruia, astfel încât oricine are dreptul să pedepsească pe oricine încalcă acea lege, în asemenea măsură încât să-i împiedice să o mai încalce.”²

În pofida afirmației lui Locke că fiecare trebuie să facă tot ce poate pentru a-i menține pe ceilalți în viață, atât el, cât și toți cei care l-au urmat au interpretat acest argument în sensul că dreptul la viață este foarte limitat - este dreptul de a nu fi omorât - și nu în sensul în care astăzi se zice în mod obișnuit că posedăm dreptul la viață.

Tratând în *Summa Theologica* unele cazuri problematice de omor, adulter și hoție menționate în *Vechiul Testament*, d' Aquino a explicat și el viața ca proprietate a lui Dumnezeu. Însă de aici el a tras nu concluzia că există un drept absolut, inviolabil la viață, ci pe aceea că mai degrabă există un drept și o datoric de a lua o viață nevinovată, atunci când Dumnezeu poruncește astfel. El scria că:

„Toți oamenii deopotrivă, atât cei vinovați, cât și cei nevinovați, mor de moarte naturală: care moarte naturală este provocată prin puterea lui Dumnezeu datorită păcatului original, potrivit cu *Reg. I, ii, 6*: Domnul ucide și dă viață. Așadar, prin porunca lui Dumnezeu se poate provoca moartea oricărui om, fie vinovat, fie nevinovat, fără a înfăptui vreo nedreptate.” (*I, II, 94.5, ad. 2*).

Dacă acceptăm că această concepție este corectă, atunci a lua viața la porunca lui Dumnezeu nu înseamnă a încălca dreptul la viață: înseamnă pur și simplu a-i da lui Dumnezeu o mână de ajutor în administrarea și conducerea proprietății sale. Atari abordări se sprijină pe concepția că, în parte sau în **toto**, moralitatea constă în concordanța cu voința lui Dumnezeu: că a lua viața unui om nu este în nici un fel o acțiune care în mod intrinsec e justă sau nu. Nu este nimic sacru în viața omenească luată în sine: întreaga moralitate și toate drepturile din această sferă izvorăsc din voința - după câte s-ar părea arbitrară - a lui Dumnezeu³. Explicația care se dă de obicei este aceea că omorul este rău atunci când, pentru că - și numai pentru că - este împotriva voinței lui Dumnezeu. Cum - din diferite motive - unele omoruri sunt considerate de cei mai mulți teiști ca

dezirabile sau chiar esențiale, ei recunosc că Dumnezeu consimte sau chiar ordonă aceste omoruri. Așadar, potrivit acestui punct de vedere, dreptul la viață - așa cum apare el în varianta negativă - este în întregime determinat de permisiunile și interdicțiile lui Dumnezeu. În cazuri particulare, teoria dictează orice ar pretinde ea că implică sau permite aceia care au acces la voința lui Dumnezeu. Însă o preocupare majoră a celor care au încercat să arate că noi posedăm un drept la viață a fost aceea de a găsi un fundament care să ne garanteze viața împotriva atacurilor celor care urmăresc să omoare, inclusiv împotriva atacurilor celor care urmăresc să omoare în numele lui Dumnezeu. Or, o atare încercare de a întemeia dreptul la viață evident că lasă mult de dorit. Și totuși constatăm că - implicit dacă nu chiar explicit - cei mai mulți teiști acceptă acest punct de vedere. Probabil că Stevas are dreptate să considere că el este dominant în cultura noastră; el scrie:

„Atitudinea creștină este bazată pe principiul sancționării vieții. „Nu îl vei omorî pe cel nevinovat și drept”, se spune în cartea *Levitei* (23, 7); iar în cea a lui *Daniel* (13, 53) aflăm o interdicție asemănătoare. Această atitudine se bazează și pe un al doilea principiu, acela că viața nu este în mod absolut la dispoziția posesorului ei, ci este un dar al lui Dumnezeu și stă sub controlul său. Omul nu are un control absolut asupra vieții sale, ci o are încredințată spre păstrare.”⁴

Această abordare nu reprezintă o direcție fructuoasă de cercetare. Este semnificativ faptul că d'Aquino pare să fi fost conștient de acest lucru, dat fiind că a căutat să ofere o interpretare a moralității respectului pentru viața omenească nu în termenii poruncii sau voinței lui Dumnezeu, ci în cei ai legii naturale. Înainte de a discuta această interpretare merită să consemnăm însă și încercarea de a stabili și defini dreptul omului la viață prin referire la faptul că el posedă un suflet. Argumentul pare să fie acela că, întrucât omul are un suflet, atunci el - ca posesor al sufletului - posedă drepturi, inclusiv dreptul la viață. Găsește ciudate astfel de încercări de a întemeia drepturile, în particular dreptul la viață: căci potrivit lor, pe cât s-ar părea, sufletul și nu corpul este acela care trebuie să fie respectat. Într-adevăr, dat fiind că pe de altă parte se afirmă că sufletul este nemuritor, este greu de văzut cum se poate pune problema dreptului la viață în legătură cu sufletul: căci evident în acest caz oamenii nu pot distruge nici sufletele altora și nici pe ale lor proprii. Dar pentru cei ce argumentează în favoarea dreptului la viață pornind de la pretinsa posedere de către om a unui suflet aici apare problema de a explica de ce

VIAȚA ȘI MOARTEA

și cum posedarea unui suflet face ca omul, în calitatea lui de posesor al unui suflet, să aibă dreptul la viață în calitate de ființă fizică. Când se face referirea la un suflet, în mod obișnuit se apelează la argumentul că noi suntem proprietatea lui Dumnezeu. Am menționat deja unele dintre dificultățile cu care se confruntă această concepție. Unii teiști au fost conștienți de dificultățile care rezultă din încercările de a deriva dreptul la viață din faptul că oamenii posedă suflete. Să examinăm felul în care discută acest lucru H. Davis:

„Unii medici nu consideră că există vreo obiecție morală privitoare la distrugerea unui monstru uman abia născut. Ei susțin că a-l distruge este o acțiune făcută din milă față de el și de părinții lui. Dacă i se acordă binefacerea botezului, el este trimis în rai, în loc să continue poate să trăiască, spre marea nefericire atât a lui cât și a celorlalți. Putem presupune că un monstru viu născut de o femeie este o ființă omenească [...] De aceea, a distruge un astfel de monstru ar putea fi o crimă. Iar medicii, surorile medicale și părinții trebuie să aibă tot atât de multă grijă pentru a păstra viața unui astfel de monstru ca și în cazul oricărui alt copil. Dacă sunt necesare o grijă și o îndemânare mai mari decât cele obișnuite, atunci ele trebuie folosite.”⁵

După părerea mea, medicii sunt foarte raționali, cu atât mai mult cu cât faptul de a omori sau a lăsa să moară astfel de ființe le poate salva de iad. Este de reținut că Davis însuși caută să fundamenteze dreptul la viață al ființelor omenești, inclusiv al monștrilor umani, prin intermediul unei etici bazate pe legea naturală. Cred că cei care vor să argumenteze în favoarea dreptului la viață pornind de la faptul că omul posedă un suflet, ar trebui să accentueze asupra unității dintre suflet și corp. Dar chiar și așa apare problema următoare: de ce - în afară de faptul că suntem proprietatea lui Dumnezeu - ar trebui să respectăm viața corpului-suflet?

Voi examina acum interpretarea tomistă, bazată pe apelul la legea naturală, a drepturilor - în particular, a dreptului la viață: motivul e că aceasta este probabil cea mai elaborată, cea mai larg acceptată și cea mai celebră interpretare a drepturilor naturale ale omului. În felul în care înțeleg eu teoria legii naturale a lui Thoma d'Aquino, atât datorită cât și dreptul apar legate de scopul nostru natural - în cazul datoriei de a respecta viața - și de scopurile noastre naturale ca substanțe - în cazul dreptului la viață. (D'Aquino nu vorbește despre drepturi, dar - pornind de la scrierile sale - teoria drepturilor a fost elaborată cu ușurință și în mod firesc de către urmașii lui.) Cel mai relevant și mai citat text din scrierile lui

d'Aquino este următorul: „Dat fiind însă că binele are natura unui scop, iar răul pe cea a unui contrariu, urmează că toate acele lucruri față de care omul are o înclinație naturală sunt în chip firesc înțelese de rațiune ca fiind bune și, în consecință, ca obiecte ale strădanilor noastre, iar contrariile lor ca rele și ca obiecte de evitat. De aceea, ordinea preceptelor legii naturale urmează ordinea relațiilor naturale. Căci în om există înainte de toate o înclinație spre bine, potrivit naturii pe care el o are în comun cu toate substanțele (aceasta, în măsura în care orice substanță caută să-și conserve ființa, potrivit naturii ei); iar în virtutea acestei înclinații conservarea vieții omenești și îndepărtarea obstacolelor așezate în fața ei țin de legea naturală.” (I, II, 94, 3 - sublinierile îmi aparțin.)

Așadar, întrucât noi suntem substanțe, dreptul și datoria țin de noi. Precum toate celelalte substanțe (cum ar fi pietrele), avem o înclinație (o dorință) de a ne conserva. O atare afirmație îmi pare însă greu de înțeles: nu este ușor să pricepi ce înseamnă expresiile „înclinație”, „dorință” astfel încât să aibă sens să zici că pietrele, lucrurile și ființele omenești au în comun înclinația sau dorința de a se conserva. O obiecție mai puternică este următoarea: cum se ajunge de la moralitatea ego-centrică a realizării scopului natural propriu la datoria de a limita această realizare în beneficiul relizării de către ceilalți a scopurilor lor naturale? În particular, de ce, potrivit acestei etici, ar trebui să respectăm viețile altora, mai ales când există un conflict între ceea ce este necesar pentru ca noi să ne atingem scopurile naturale - inclusiv autoconservarea noastră - și ceea ce este necesar pentru autoconservarea altora, în cazul când aceștia nu sunt agresori nedrepti⁶⁷? (De exemplu, în situațiile când nu există suficientă hrană pentru toți.)

La fel de importantă este susținerea că o etică întemeiată pe legea naturală stabilește că este **intrinsec** și deci **întotdeauna** nedrept să iei viața unei persoane (nevinovate). Reprezentanții teoriei susțin că din argumentul cuprins în pasajul citat mai sus decurge că există o datorie absolută, inviolabilă de a respecta viața unei ființe omenești (nevinovate) și că, tot așa, dreptul la viață este absolut, inviolabil, inalienabil. Totuși din tratatele asupra legii naturale lipsesc în mod izbitor orice fel de discuții care să sugereze măcar cum putem începe să facem atari raționamente. Problema este virtual insolubilă pentru tomist, pentru că el vrea să argumenteze că întotdeauna, în mod intrinsec și absolut, fără excepție este nedrept să iei numai viața nevinovată: deci el nu are în vedere orice viață.

VIATA ȘI MOARTEA

ci numai pe cea a unui ființe nevinovate. Apoi, nu e vorba nici măcar de orice viață nevinovată, ci doar de viața nevinovată luată în mod intenționat. Tomistul vrea să susțină că nu este întotdeauna în mod intrinsec nedrept să iei viața vinovată (deși uneori s-ar putea să fie nedrept să faci acest lucru); că poate nu este nedrept să iei în mod deliberat dar neintenționat viața unei persoane nevinovate - de pildă, atunci când binele pe care îl știi și intenționezi să îl faci este destul de mare pentru a justifica o acțiune deliberată care știi că va conduce la moartea unor persoane nevinovate, chiar dacă nu aceasta este intenția cu care a fost făcută acea acțiune.

Cum se poate ajunge de la premisele fundamentale ale legii naturale - Caută binele și evită răul! Urmărește-ți scopul natural! Perfecționează-ți natura! - la o datorie intrinsecă astfel restrânsă și la admiterea unui drept la viață inviolabil, inalienabil? S-a încercat să se susțină că există un drept la viață absolut, inviolabil, dar negativ pe baza afirmației că este rău întotdeauna, în orice fel de împrejurări, să iei viața unei ființe umane. Anumiți pacifiști au argumentat astfel, adesea pe baze religioase și cu referire la cea de-a șasea poruncă. Or, obiecțiile fundamentale care se pot aduce la încercarea de a întemeia un astfel de drept la viață absolut deși negativ sunt legate de premisa morală. Dacă ea este derivată, așa cum se face de obicei, dintr-o moralitate religioasă în care ceea ce este moral e definit ca derivând din voința lui Dumnezeu, atunci va fi expusă deficiențelor pe care le-a avut în vedere G.E. Moore atunci când a discutat eroarea naturalistă. Iar dacă ea nu este derivată astfel, atunci alte dificultăți? ne vor conduce spre aceeași idee: că ea nu trebuie acceptată.

Se afirmă adesea, de exemplu în *Declarația de Independență* americană, că dreptul la viață este un drept **evident prin sine însuși**. Pentru mine nu este însă evident că toți cei născuți din părinți umani - și numai ei - posedă dreptul la viață. Mai mult, dacă îl posedă, ei trebuie să îl posede în virtutea unei anumite însușiri, trăsături, capacități specific omenești. Or, mie nu mi se pare că această afirmație este inteligibilă și cât de cât plauzibilă.

O abordare pozitivă. În opinia mea, abordările consemnate până acum nu sunt promițătoare. Voi lua deci lucrurile de la început: mai întâi voi examina atitudinile noastre față de animale și justificarea sau lipsa lor de justificare rațională. Cei mai mulți oameni consideră că ființele umane au dreptul la viață: în același timp însă, ei susțin fie că unele, fie că cele mai multe, fie că toate animalele sunt ființe inferioare, lipsite de drepturi.

incapabile (cele mai multe, dacă nu chiar toate) să posede drepturi și, în particular, dreptul la viață.

Să detaliez. Chiar și cei care nu acceptăm cruzimea cu care în mod inutil sunt tratate animalele folosite pentru producerea alimentelor ori în experimente științifice fără rost, suntem în general reținuți atunci când e să vorbim despre drepturile animalelor de a nu fi supuse unor dureri inutile, fără rost, ori despre dreptul lor la viață. Mai degrabă vorbim despre datoriile noastre față de animale: acelea de a evita suferințele inutile ale animalelor, de a nu le ucide sau lăsa să moară fără un motiv serios. Într-un articol menționat anterior⁸ am încercat să arăt foarte pe scurt de ce, dacă pornim de la presupunerea că animalele sunt lucruri - mașini complexe poate, dar lucruri - putem să vorbim astfel: fiindcă lucrurile nu pot să posede drepturi. Cu toate acestea, suntem îndreptățiți să credem că avem nevoie de motive serioase pentru a justifica omorârea multor feluri de animale (chiar dacă nu a tuturor). Însă faptul că avem într-adevăr nevoie de motive pentru a justifica faptul că luăm viețile anumitor animale - iar acest lucru este valabil indiferent ce credem despre valoarea motivelor care sunt invocate de obicei - este mult mai puțin important și este diferit de faptul că animalele au drepturi. Dacă am cere un singur motiv (eventual de felul celor pe care le acceptăm ca valabile în cazul animalelor) pentru a justifica omorârea unui om, atunci nu am mai putea spune că el are dreptul la viață. Dacă am putea omorî un om în mod legitim din punct de vedere moral pe motivul că el este o năpastă, un parazit, pentru că se împotrivește intereselor sau preocupărilor noastre, pentru că am vrea să-l mâncăm, să-i folosim corpul pentru experimente științifice, pentru că nu ne mai convine să-l îngrijim (este bătrânul nostru părinte) sau pentru că are șoldul fracturat și îngrijirea lui cere odihnă și tratament îndelungate - atunci nu ar mai fi corect să spunem, în nici un sens relevant al acestei expresii, că acel om are un drept la viață. Chiar dacă pentru a justifica omorârea unui animal ar fi necesare motive mult mai serioase decât cele pe care în zilele noastre le acceptăm ca adecvate, de aici încă nu ar decurge că astfel le-am atribuit drepturi. Mai mult, există dificultăți conceptuale ce apar de îndată ce încercăm să atribuim drepturi celor mai multe, dacă nu tuturor, animalelor. Într-adevăr, să examinăm tipurile de considerații pe care cei care argumentează că animalele au dreptul la viață trebuie să le evidențieze și să le susțină ca adevărate despre acestea: voi analiza mai multe cazuri în care sunt implicați diverși membri ai regnului animal.

VIAȚA ȘI MOARTEA

Să începem cu amoeba. Ce motive ar putea avea cineva să susțină că ea nu are dreptul la viață? Dar meduza și ariciul de mare? Sau, pentru a urca pe scara evolutivă, oare furnica, musca, peștele sau șarpele au dreptul la viață? Este limpede că, dacă e mai probabil ca o ființă să aibă capacitatea de a simți durerea, atunci argumentul că trebuie să ne abținem să acționăm asupra ei în moduri care i-ar provoca o durere va fi mai convingător. Însă această susținere e diferită de aceea că există temeiuri să ne abținem să o omorâm în mod nedureros. Dar aici e mai important faptul că amândouă aceste susțineri sunt diferite de aceea de a atribui animalelor dreptul la viață. Numai atunci când considerăm că, alături de sensibilitate, animalele au și alte trăsături valoroase - capacitatea de a suferi, pe lângă cea de a simți durere; capacitatea de trăi emoții, pe lângă cea de a simți plăcerea; inteligența și alte asemenea trăsături - cu alte cuvinte când credem că le putem antropomorfiza și putem proiecta cu adevărat asupra lor trăsături omenești cum ar fi conștiința umană și conștiința de sine etc., abia atunci înclinăm să punem la îndoială dreptul nostru de a lua în mod arbitrar viața unui animal sau de a-l lăsa să moară și de a mu-l salva, într-o situație în care l-am putea salva. Așa ceva se întâmplă mai ales cu animale cum ar fi delfinii, cimpanzeii, maimuțele, gorilele și, într-o măsură mai redusă, cu caii, câinii, pisicile, chiar dacă șobolanii, șoarecii, porcii, oile, vitele dovedesc la rândul lor că au multe dintre aceste trăsături. Acest lucru este important: noi înclinăm să atribuim animalelor atât dreptul la viață cât și alte drepturi în măsura în care, în mod corect sau greșit, le atribuim caracteristici de tip uman. În ce privește delfinii și cimpanzeii, există numeroase date empirice care ne forțează să ne reexaminăm atitudinile. Iată, de pildă, următoarea relatare despre Pauline (o femelă delfin), despre natura ei sociabilă și despre aversiunea pe care o avea față de singurătate, și să observăm modul în care ea este antropomorfizată⁹:

„Pauline, o tânără femelă recent capturată și rănită, a fost adusă în bazin într-o stare de șoc. În pofida injecțiilor cu adrenalină, a rămas inertă și se lăsa să se scufunde de îndată ce era lăsată liberă. Brown a atașat patru flotoare la corpul ei ca să o țină la suprafață. A plutit așa trei zile, indiferentă la orice, refuzând să se miște sau să mănânce. Atunci Brown i-a introdus un tovarăș în bazin. Masculul s-a apropiat imediat de ea. Oare i-a vorbit? Ea a reacționat prompt, s-a mișcat, a încercat să înoate. Flotoarele i-au fost înlăturate și a început, cu greutate și durere, să înoate, masculul împingând-o din când în când spre suprafață. Datorită

ajutorului său ea și-a revenit complet. Au devenit inseparabili. Două luni mai târziu ea a murit [...] Masculul i-a plâns moartea printr-un fluierat neîntrerupt. Se învârtea la nesfârșit în jurul corpului lipsit de viață și din acea zi a refuzat orice mâncare. Tânguielile sale au putut fi auzite trei zile. Trei zile a continuat să înoate într-un cerc deznădăjduit, iar la sfârșitul celei de-a treia a murit [...] Nu s-au realizat niciodată autopsii asupra îndrăgostiților romantici care au murit de „inimă rea”. Însă Brown și Morris scriu că autopsia pe care au realizat-o în acest caz „a relevat existența unui ulcer gastric perforat”. Ei adaugă: „ulcerul a fost agravat probabil de refuzul animalului de a mânca, fapt care a produs perforarea, apoi peritonita și moartea”.

Stenut își continuă relatarea, făcând o paralelă între acest caz și povestea de iubire dintre Romeo și Julieta, încheiată cu moartea lor¹⁰. Sunt de părere că, cel puțin în parte, motivul pentru care aceste relatări îi fac pe unii oameni să atribuie drepturi mai degrabă delfinilor și cimpanzeilor decât muștelor sau țânțarilor este acela că, odată ce atribuim o calitate superioară vieții acestor animale, suntem conduși să le privim viețile ca având valoare. A le distruge fără rost, inutil, înseamnă a distruge o existență valoroasă. Așa cum distrugerea unei picturi valoroase este un act de vandalism, tot un astfel de act este și distrugerea unui animal existent valoros. Însă dacă putem salva o viață omenească numai prin folosirea unui vas grecesc ca armă împotriva unui agresor sau ucigând un delfin devenit agresiv, atunci suntem îndreptățiți să facem astfel, fără a ne atrace vreo acuzație de vandalism. Analog, a nu salva viața unui animal atunci când aceasta poate fi salvată fără efort sau sacrificiu este totuna cu a permite ca o mare operă de artă să se deterioreze și să se distrugă deși conservarea ei se poate face cu ușurință. În ambele cazuri o existență valoroasă ar fi neglijată așa cum nu se cuvine, într-un mod condamnatibil. A afirma aceasta nu înseamnă însă a atribui vreun drept la viață animalului despre care afirmăm că este o existență valoroasă, după cum nu atribuim vreun drept la existență unei opere de artă odată ce recunoaștem că avem datoria de a o proteja și conserva și de a nu o distruge cu bună știință. Dacă avem motive serioase pentru a distruge un animal sau o operă de artă (delfinul - bunăoară, pentru a obține hrana necesară unui copil aruncat pe o insulă după un naufragiu; sau vasul grecesc - bunăoară, pentru a ne apăra împotriva unui agresor nedrept), nu am violat sau suspendat nici un drept al celui animal sau al acelei opere de artă. Problema poate fi formulată corect spunând că temeiurile morale pentru a ucide delfinul sau a distruge

VIATA ȘI MOARTEA

vasul primează asupra celor care ne-ar determina să facem alte acțiuni. Sugestia mea este că drepturile, îndreptățirile - și, în particular, dreptul la viață al animalelor - nu pot fi deținute sau întemeiate doar pe baza faptului că ele dețin anumite calități cum ar fi sensibilitatea, raționalitatea, emoționalitatea.

Ideea de drept deținut de cineva începe să ni se impună atunci când apare noțiunea de alegere (posibilă sau actuală). Când este limpede că există posibilitatea alegerii și efectuării de alegeri raționale, inclusiv de alegeri morale - și cu atât mai mult când există un limbaj care poate fi folosit pentru a exprima gânduri, decizii, dorințe, alegeri - atunci trecem de la ideea de datorii **față de o ființă** la ideea de **ființă ca deținător** (sau deținător posibil ori potențial) de drepturi. În acest caz este pe deplin evident că nu avem doar datoria să ne comportăm în anumite moduri față de ființa care poate să aleagă și care alege să facă anumite lucruri; noi admitem ceva mai mult: că o astfel de ființă este îndreptățită să aibă un anume drept ca existența și alegerile sale să fie respectate, că este un deținător de drepturi și că, prin urmare, alții au datorii față de ea. Să ne amintim de Pauline. Dacă Pauline ar putea într-adevăr să gândească, să se îndrăgostească de masculul fără nume, să dorească să nu se mai despartă de el și dacă ar putea să exprime toate acestea într-un limbaj inteligibil pentru noi, astfel încât nu am putea avea nici o îndoială că Pauline poate să facă alegeri, să ia decizii bazate pe considerente raționale și așa mai departe, atunci nu numai că am neglija o datorie, dar - chiar mai mult - am ignora un drept dacă am arăta lipsă de respect pentru viața ei și pentru dorința ei de a continua să trăiască. Lucrurile ar fi încă și mai clare odată ce am admite că Pauline înțelege conceptele morale și are capacitatea de a face alegeri morale. Într-adevăr, ideea de ființă care alege, de decident care are întreaga capacitate de a lua decizii și a face alegeri raționale pare să fie constitutivă ideii noastre de deținător de drepturi.

Dacă susținerile de mai sus sunt corecte, atunci va trebui să cercetăm de ce alegerea și decizia, inclusiv alegerea și decizia morală, sunt atât de fundamentale și importante. Explicația pare să stea în parte în ideea imensei valori pe care o atribuim existenței libere și în parte în ideea că fiecare poate să își hotărască mersul vieții și dezvoltării sale. Ideea de bază este că cel care decide trebuie să fie rațional, trebuie să gândească atunci când ia deciziile care afectează felul cum este, ce devine ori ce face. În mod logic, o astfel de ființă poate să posede drepturi, îndreptățiri de a fi, de a face, de a deveni, de a i se face. Ea nu este pur și simplu un obiect

căruia i se întâmplă unele lucruri: ea este o ființă capabilă să dețină ceva, să decidă, să facă, să devină: ea este capabilă să accepte sau să respingă drepturi, să exercite sau să renunțe la drepturi. Problema care apare aici e următoarea: de ce credem că o astfel de ființă deține realmente drepturi, inclusiv dreptul la viață, și de ce credem că numai astfel de ființe (sau ființe care sunt fie în mod actual fie potențial capabile să aleagă) pot fi și sunt deținătoare de drepturi?

Eu consider că numai ființele autonome pot deține drepturi. Plec de la ideea că **lucrurile** pot fi obiecte ale datoriei, ale unor datorii importante, grave - însă ele nu pot deține îndreptățiri. Prin urmare, în măsura în care poate fi explicată fără referire la libertate și creativitate și deci poate fi atribuită lucrurilor, de exemplu calculatoarelor, raționalitatea nu poate fi singură un temei pentru atribuirea unor drepturi. Tot așa, chiar dacă sensibilitatea pare să exprime o profundă diferență morală în lume între acele lucruri care o posedă și cele cărora le lipsește, ea singură nu poate să impună faptul că o anumită ființă deține drepturi. Că e așa este evident în cazul animalelor inferioare, dotate cu sensibilitate. Numai atunci când sensibilitatea se combină cu raționalitatea, ființa care le posedă pe ambele devine un candidat mai serios la calitatea de posibil deținător de drepturi. Totuși, uneori și în astfel de cazuri avem rezerve, care însă nu se ridică când e vorba de agenții raționali, liberi; în parte, motivul este acela că noi gândim că drepturile sunt lucruri pe care cineva le deține, de care beneficiază, care sunt exercitate, la care se renunță etc. Cred că înclinația pe care o au unii să admită că ființele raționale, emoționale, imaginative, sensibile și ne-autonome pot fi deținători de drepturi izvorăște din faptul că asociem un anumit fel de autonomie cu raționalitatea și capacitățile imaginative și emoționale ale acelei ființe. Cu siguranță că dacă avem dubii în legătură cu faptul că o ființă deține sau poate deține drepturi, acestea se risipesc îndată ce aflăm că ființa respectivă are autonomie, adică este rațională și liberă.

Aici apare o problemă: anume, dacă autonomia sau pur și simplu raționalitatea și emoționalitatea sunt temeiul faptului că cineva deține drepturi, atunci cum ne putem raporta la nou-născuți? Așa cum nu-a sugerat profesorul B. D. Ellis, ceea ce este adevărat despre un X nu este neapărat adevărat despre un X potențial - iar acest lucru este valabil și în sfera drepturilor. Deci nu este obligatoriu să considerăm că nou-născuții sunt deținători de drepturi în virtutea potențialității lor de a fi ființe autonome. Cu toate acestea, există o presiune considerabilă să atribuim

VIATA ȘI MOARTEA

drepturi nou născuților, iar motivul constă, cred, tocmai în potențialitatea lor. Într-adevăr, multe dintre drepturile lor și datoriile care izvorăsc din ele derivă din aceea că ei sunt în mod potențial ființe libere, raționale, creatoare (așa se întâmplă de exemplu cu dreptul la educație). S-ar părea deci că aducerea în discuție a potențialității rezolvă problema. De fapt însă, probleme rămân încă: între acestea, cele legate de foetus. Potențialitatea nu poate fi totul, iar autonomia potențială poate fi cel mult o condiție necesară dar în nici un caz și suficientă pentru ceva ca să poată fi considerat un deținător de drepturi. Aș putea ilustra acest fapt cu ajutorul unui exemplu de tip science fiction. Să presupunem că va fi posibil să se creeze viață umană autonomă într-o eprubetă prin amestecarea unor substanțe chimice potrivit alese. Evident că, atunci când este pus în eprubetă, amestecul de substanțe chimice nu poate fi un posibil deținător de drepturi. El este doar o colecție de lucruri. Înainte de a fi un „ceva” care posedă viață independentă, nu are sens să ne întrebăm dacă el are drepturi. Dar chiar și în acest caz rămân probleme conceptuale și normative considerabile: că e așa se vede din discuțiile despre avort, în special din cele privind primele stadii ale dezvoltării foetusului. Aici trebuie să menționez că încercarea de accentua asupra trăsăturii umane cum ar fi raționalitatea în locul libertății și autonomiei nu este de nici un ajutor: căci noul născut, foetusul, sperma și ovulul (imediat înainte, după și în timpul unirii), amestecul chimic din eprubetă posedă potențialitatea dar nu și calitatea de posibili deținători de drepturi. Că aici există probleme este mai mult decât evident.

S-ar putea obiecta că astfel de probleme apar pentru că întreaga mea abordare este greșită, că drepturile nu sunt intrinseci persoanelor, că nu există ființe care prin natura lor au calitatea de posibili deținători de drepturi, ci că mai degrabă drepturile sunt acordate anumitor ființe, că putem acorda drepturi după cum dorim, de exemplu pe temeiuri utilitariste.

Aici am de făcut trei scurte comentarii. Mai întâi, în mod paradigmatic, discursul despre drepturi este despre drepturi intrinseci: discursul despre drepturi acordate este dependent de discursul despre drepturi considerate ca intrinseci, ca deținute și nu doar acordate; or, atunci când acordăm un drept procedăm ca și când acesta ar fi intrinsec. În al doilea rând, drepturile fundamentale ale oamenilor par să fie deținute și nu doar acordate: acordăm oamenilor cele mai multe drepturi tocmai pentru că noi credem că ei le dețin deja. În al treilea rând, nu putem acorda

drepturi oricărui obiect fără a fi nevoiți să schimbăm conceptul de drept care poate fi acordat. Putem spune despre mari picturi, despre clădiri celebre etc. că dețin dreptul la existență și îngrijire; poate că putem să le acordăm aceste drepturi; dar când procedăm astfel, ceea ce atribuim și acordăm nu sunt drepturi în sensul obișnuit al cuvântului. Am schimbat conceptul; că este așa se vede de îndată ce întrebăm cum pot fi exercitate aceste drepturi, cum se poate renunța la ele și așa mai departe.

Esența poziției mele este că cei care atribuie drepturi animalelor fără a le antropomorfiza denaturează, revizuite sau abuzează de conceptul de drept. Din acest motiv eu consider că animalele lipsite de virtuți omenești relevante - de felul celor pe care le-am consemnat aici - nu pot deține drepturi și deci nici dreptul la viață. Dar care sunt argumentele pe temeiul cărora atribuim dreptul la viață ființelor raționale, autonome?

Ideea că ființele autonome posedă dreptul la viață ar putea să pară identică cu cea a teistului, pe care am menționat-o mai devreme, însă răsturnată. Ființa autonomă ca atare posedă dreptul de a fi respectată pentru existența sa ca ființă autonomă și, de asemenea, pentru autonomia sa: persoana respectivă - care are voință, care poate hotărî ce/cum vrea să fie, să acționeze sau să se acționeze asupra ei - deține, **ceteris paribus**, dreptul de a fi respectată pentru autonomia sa, precum și pentru existența sa ca ființă autonomă. Ea poate fi - și realmente este - deținătoare de drepturi. În mod logic, ființele autonome pot deține drepturi; și tot din același motiv ele sunt realmente deținătoare de drepturi, în particular ale dreptului de a fi respectate pentru existența lor ca ființe autonome, ale dreptului ca viața și libertatea lor să fie respectate. Atari ființe au dreptul ca viața lor să fie respectată, întrucât ele există autonom și au dreptul ca deciziile lor, în măsura în care acestea privesc propria viață, să fie respectate. Această ultimă susținere este de fapt argumentul lui Locke: în fond, ea spune că dacă un om decide, alege, are o viață proprie, atunci el se „posedă” pe sine, este propria sa „proprietate” și, ca atare, are drepturi de proprietate în și asupra propriei persoane. Autonomia este cea mai prețioasă dintre proprietățile sale: ea îi dă dreptul la proprietate în și față de sine însuși. Autonomia sa ca ființă care alege înseamnă că, **ceteris paribus**, alte persoane nu au drepturi asupra sa și asupra persoanei sale. De aceea, existența sa ca ființă autonomă îi dă dreptul să hotărască în ceea ce privește viața sa, chiar și în acele contexte în care nu are puterea de a și-o apăra. Sugestia mea este că autonomia este atât de importantă aici datorită lucrurilor pe care le presupune: anume, raționalitatea și

VIATA ȘI MOARTEA

capacitatea de a alege în chip rațional. Rezultă de aici că există cel puțin un drept **prima facie** al ființelor autonome, anume acela ca dorințele lor să fie respectate și ascultate în măsura în care acestea privesc bunăstarea și interesele lor.

Sugerez, prin urmare, că pentru a admite dreptul la viață e nevoie de trei susțineri: că (i) temeiul lui este natura existenței autonome; (ii) el este implicat de respectul pentru autonomia fiecărei persoane; de aici decurge că persoana autonomă are drepturi asupra propriei existențe; (iii) la rândul său, respectul pentru autonomie decurge din respectul pentru dreptul la libertate. Trebuie deci să avem motive foarte serioase pentru a trece peste voința unei persoane într-o chestiune care o afectează în mod vital. În sprijinul dreptului la viață am putea aduce și alte argumente: de pildă, am putea porni de la valoarea bunurilor pe care le pot obține ființele autonome, persoanele. Într-adevăr, a distruge o persoană sau a nu o ajuta să trăiască nu înseamnă pur și simplu a nu-i respecta existența autonomă; înseamnă totodată a ignora posibilitatea ca ea să obțină anumite bunuri. Cred însă că acestea sunt doar considerații legate de datorii față de viață și nu constituie o parte propriu-zisă a argumentului prin care poate fi susținut dreptul la viață. Căci, cum diferite persoane urmăresc și pot să obțină bunuri diferite, rezultă de aici că vom avea datorii diferite față de persoane diferite. Or, dacă am întemeia dreptul la viață pe atari considerații, atunci acesta ar varia (ca mărime și stringență) după capacitatea fiecărui individ de a obține binele.

Dreptul la viață de care beneficiază ființele autonome nu este doar dreptul de a nu fi omorât, ci și dreptul de a trăi și de a nu fi lăsat să mori. A omori sau a lăsa să moară o ființă autonomă înseamnă a trata existența sa cu lipsă de respect, ca pe un lucru fără valoare sau importanță. În consecință, dreptul la viață nu este doar un drept negativ, ci și un drept pozitiv la asistență.

Înainte de a discuta acest aspect al dreptului la viață este important să consemnăm o anumită tensiune care apare între diferitele temeiuri ale dreptului la viață. Pe de o parte, respectul pentru importanța vieții autonome ca temei al dreptului la viață ar avea drept consecință faptul că dreptul la sinucidere - pe care cei mai mulți dintre noi dorim să îl admitem - nu este un drept compatibil cu autonomia și nici nu decurge din ea. Pe de altă parte, respectul pentru viață ca posesiune a persoanei pare să implice că aceasta are dreptul să dispună de propria-i viață după cum dorește. Fără îndoială că respectul pentru o persoană ca ființă autonomă

implică acceptarea acesteia ca atare, recunoașterea dreptului ei de a-și hotărî destinul - chiar și de a-și lua viața, dacă alege astfel. Deci unul dintre temeiurile respectului pentru viață este și un temei al legalizării sinuciderii și eutanasiei voluntare și al cerinței de a le face (în mod rezonabil) accesibile celor ce doresc pe temeiuri serioase să se sinucidă sau să se supună eutanasiei. Totuși, cel care vrea să se sinucidă are datoria să-și respecte propria existență ca ființă autonomă și deci are nevoie de un temei moral serios pentru a-și lua viața - de exemplu, suferința gravă, fără rost (în cazul unei maladii incurabile), nebunia, datoria de a nu-i trăda pe ceilalți (de pildă când e supus torturii). Aceeași idee pare să stea la baza acceptării de către creștini și umaniștii raționaliști a eutanasiei aplicate unei ființe autonome: respectarea dorințelor lor raționale, ținându-se seamă, în același timp, de valoarea și importanța existenței autonome.

În mod obișnuit, creștinii aprobă eutanasia numai atunci când se pune problema de a lăsa pe cineva să moară, prin întreruperea măsurilor (ordinare sau extraordinare) de menținere a vieții; umaniștii aprobă și susțin chiar eutanasia activă. Însă, pentru a justifica eutanasia în cazul ființelor autonome (ca și în al nou-născuților sau copiilor, care sunt ființe potențial autonome), trebuie să apelăm la dorința și voința rațională (efectivă sau potențială) a acestora; dar chiar și atunci trebuie să apelăm la temeiuri morale foarte serioase (care este însă natura lor e o chestiune care nu ne preocupă aici). Ca urmare, eutanasia involuntară este justificată doar în măsura în care este un fel de eutanasie voluntară prin procură.

Cei care argumentează că este permisă întreruperea măsurilor extraordinare de menținere a vieții nu admit însă că acest lucru este justificat în orice condiții. Trebuie, într-adevăr, să accentuăm că există ființe născute din părinți umani care nu sunt autonome nici în mod actual și nici potențial, care nu sunt raționale nici în mod actual și nici potențial, precum și altele care, datorită unor maladii sau accidente, ajung să nu fie nici autonome și nici raționale. Potrivit concepției despre posibili deținători de drepturi și despre fundamentul dreptului la viață pe care am expus-o aici, astfel de ființe nu au și nu pot avea dreptul la viață [...] Să observăm însă că datoria de a respecta viața se aplică și acestor ființe. Mă gândesc, de pildă, la acele ființe umane cu creier nedevelopat și fără posibilitatea sau potențialitatea de a se dezvolta într-o ființă autonomă, sau la acele ființe umane al căror creier a suferit leziuni sau deteriorări ireversibile în urma cărora sunt mai asemănătoare lucrurilor decât persoanelor, de exemplu victimele accidentelor rutiere cu leziuni

VIAȚA ȘI MOARTEA

cerebrale ireversibile (și care, cu ajutorul diverselor aparate medicale, sunt menținute în viață ca organisme vii, dar nu și ca persoane). A omorî sau a lăsa să moară astfel de ființe nu înseamnă a nu le respecta dreptul la viață - fiindcă ele nu sunt sau au încetat să fie ființe care posedă acest drept. Aceasta nu înseamnă că ele pot fi omorâte sau lăsate să moară după placul fiecăruia. Ele nu ies în afara moralității. Mai mult, există motive pragmatice - politice și morale - care fac dezirabilă trasarea unei distincții între a omorî un animal și a omorî o ființă umană, între a lăsa un animal să moară și a lăsa o ființă umană să moară (fie că ființa umană este, fie că nu este o persoană sau o persoană potențială)

De aici decurg consecințe importante. Într-adevăr, spre deosebire de ființele care posedă dreptul la viață, noi nu avem datorii față de astfel de ființe, adică nu avem datoria de a le ajuta sau de a le salva viețile. Mai mult, dacă vrem să acordăm statutul de persoane care posedă dreptul la viață unor ființe care nu sunt nici persoane și nici persoane potențiale, suntem pândiți de unele primejdii de natură morală. Într-adevăr, astfel de ființe nu au voință, nu au puterea de a lua decizii raționale, de a face alegeri și nici potențialitatea de a decide: de aceea noi nu putem anticipa deciziile lor, nu putem face judecăți în ce le privește și nu putem acționa în numele lor pe baza unor astfel de judecăți. Vătămrile la care ele ar putea fi expuse, durerea și suferința pe care le-ar putea trăi, ca și considerabila suferință pe care de obicei o aduc celor față de care sunt legal dependente, ne obligă să recunoaștem în mod deschis că lor nu li se aplică acele constrângeri morale care derivă din existența dreptului la viață. Situația lor este mai asemănătoare cu cea a unui animal superior sortit să ducă o viață de suferință și să fie o mare și dureroasă povară pentru ceilalți. Cei care adoptă o atitudine indiferentă față de astfel de ființe sunt pândiți de pericolul de a dovedi nepăsare și lipsă de respect față de viața oricărei alte persoane: pe de altă parte însă, unele considerente utilitariste la fel de constrângătoare ne cer să nu uităm de diferențele dintre ele și posesorii de drepturi, dintre ele și persoanele sau persoanele potențiale. Lucrul acesta se vede limpede în cazurile când întrerupem anumite tratamente care le prelungesc viața [...]

Dreptul la asistență. Dreptul la viață care izvorăște din autonomia omului este un drept la asistență. Este un drept de a nu fi omorât, de a nu fi lăsat să mori, de a fi salvat dacă dorești să fii salvat. A trece nepăsător pe stradă pe lângă o persoană rănită mortal în urma unui accident rutier al cărui autor a fugit, a ignora strigătele de ajutor ale unui

copil care se îneacă într-o piscină. a lăsa un orb să pășească în calea unei mașini înseamnă a arăta o gravă lipsă de respect față de dreptul la viață. Această concluzie decurge evident din ideea că acest drept se bazează pe autonomia omului, adică pe respectul pentru existența autonomă și nu doar pentru dorințele persoanei care posedă autonomie.

Istoria concepțiilor despre dreptul la viață este în multe privințe un rezumat al istoriei concepțiilor despre drepturi în general: nu e greu să observăm o trecere de la interpretarea dreptului la viață ca un drept negativ - ca un drept de a nu fi deposedat de viață și deci ca un drept de a fi protejat împotriva **persoanelor** care ne amenință viața într-un mod direct - la considerarea lui ca un drept de asistență: dreptul de a fi se asigura viața împotriva pericolelor naturale, a bolilor, ca și împotriva consecințelor acțiunilor umane (în măsura în care acest lucru este posibil din punct de vedere practic). Astăzi se consideră că dreptul la viață include datoria de a oferi celor care nu pot obține un loc de muncă sau nu pot munci etc. ajutoare și facilități pentru protejarea vieții, sub forma serviciilor medicale și spitalicești, a locurilor de muncă, a protecției sociale. Se consideră în mod just că dreptul vizează părinții, statul și alte persoane particulare: cu toții au datoria de a acționa în vederea asigurării, protejării și salvării vieții. Lipsa de respect față de dreptul la viață se exprimă nu doar când agresăm în mod deliberat pe cineva: dovedim o astfel de lipsă de respect și atunci când omorăm pe cineva cu bună știință, deliberat, intenționat sau nu - de exemplu, civili nevinovați în timpul unui război - dar și atunci când lăsăm o persoană să moară, chiar dacă o putem salva și suntem singura persoană care are posibilitatea să o salveze. De asemenea, e posibil să producem moartea unei persoane fără a putea fi însă acuzați de faptul că am omorât-o sau că nu am salvat-o. De exemplu, putem încuraja o persoană să bea foarte mult înainte să conducă mașina spre casă pe un drum primejdios; dacă însă intenția noastră era să-i smulgem o mărturisire și nu de a o face să se sinucidă, atunci sigur nu se poate spune că am omorât-o.

Respectul pentru dreptul la viață poate implica intervenții foarte drastice din partea statului nu numai sub forma legislației de protecție socială de felul celei pe care o avem acum, ci și în multe alte moduri: de exemplu, prin controlul populației, prin obligativitatea asistenței față de alții (de pildă „donatiile” obligatorii de sânge, organe etc.) [...]

Dreptul la viață ca drept condițional „prima facie”. Se obișnuiește să se afirme, în special de către moraliștii romano-catolici, că

VIATA ȘI MOARTEA

dreptul la viață este un drept absolut, inviolabil. Astfel, în *The Right to Life*, Stevas susține, citându-l pe Pius al XII-lea:

„Nu este niciodată drept să suprimi viața omenească [...] și numai speranța de a apăra un bun mai înalt sau de a conserva și prelungi această viață omenească justifică punerea ei în pericol.”¹¹

La rândul lor, J. A. Ryan și F. J. Boland notează:

„Spunem că dreptul la viață este absolut pentru că, atunci când acționează pentru realizarea scopurilor sale (oricare ar fi acelea), nici o putere omenească nu este îndrituită să omoare un om nevinovat. Dreptul la viață al persoanei individuale este atât de sacru încât atâta timp cât nu a fost pierdut ca urmare a conduitei criminale a subiectului însuși, nu poate fi subordonat fericirii unui alt individ sau unui grup de indivizi. Nici măcar pentru a-și conserva propria existență statul nu poate să condamne la moarte, în mod direct și deliberat, un om care nu a contravenit legilor sale.”¹²

O examinare mai atentă a concepției tradiționale ne conduce însă la concluzia că filosofi occidentali reprezentativi nu au considerat în mod efectiv că dreptul la viață este absolut, inviolabil. Astfel, moraliștii romano-catolici admit că ar putea fi drept și chiar obligatoriu ca un criminal **vinovat** să fie omorât [...]. Ei au argumentat că poate fi drept și obligatoriu să se ia în mod deliberat și cu bună știință viața unui **agresor nedrept**, când acesta amenință, fie și numai involuntar, viața cuiva (și deci când acesta nu este vinovat nici din punct de vedere moral și nici din punct de vedere penal). Dreptul la autoapărare împotriva agresorilor nedrepti este extins apoi astfel încât să justifice războaiele drepte și omorârea deliberată, cu bună știință dar neintenționată (**indirectă** și nu directă) a **persoanelor nevinovate** care nu participă la război, dar care sunt omorâte în mod inevitabil în cursul realizării unor obiective militare a căror valoare se socotește că justifică omorârea lor.

Limitarea dreptului la viață prin referire la dreptul la autoapărare astfel interpretat, la care se adaugă principiul efectului dublu¹³ și al binelui proporțional, este foarte mare. Și ea devine tot mai mare pe măsură ce admitem că și alte acțiuni constituie amenințări pentru viața unei persoane. De pildă, se susține că e legitim ca statul să forțeze indivizii să-și riște viețile în scopul apărării țării lor. Acești recruți, ca și persoanele pe care ei sunt trimiși să le omoare, în mod deliberat, cu bună știință dar neintenționat (de pildă în raidurile de bombardament) sunt persoane nevinovate în ochii moraliștilor romano-catolici. A permite ca dreptul la

viață al persoanelor nevinovate să fie limitat în aceste feluri sau a declara, așa cum par să o facă tomiștii, că astfel de acțiuni nu încalcă dreptul la viață înseamnă a limita foarte sever dreptul la viață - fie în esență, fie în aplicarea lui. Este evident că persoanei nevinovate, omorâte în mod deliberat dar neintenționat, cu bună știință nu i s-a respectat dreptul la viață. În acest punct mi s-a replicat că dreptul la viață este absolut în cazul omorării directe, dar nu și în cazul omorării indirecte și justificabile a unei persoane. Această replică este în mod evident nesatisfăcătoare. Dreptul la viață al persoanei nevinovate a fost încălcat dacă ea a fost omorâtă în chip deliberat - și anume a fost încălcat în mod justificat dacă omorul este justificat moral.

S-a argumentat că există și alte limitări ale dreptului la viață, de pildă când se admite că poate fi drept din punct de vedere moral să fie lăsați să moară cei ce suferă de o boală incurabilă și care sunt condamnați să sufere, iar mijloacele necesare pentru a le prelungi viața sunt **extraordinare**. Alți creștini admit că dreptul la viață este condițional, că într-un caz ca cel de mai sus alte considerații pot prima asupra dreptului la viață. Dacă ieșim din tradiția creștină, constatăm că autori ca Platon și Aristotel admiteau de asemenea că există multe temeiuri legitime pentru a lua viața, inclusiv viața nevinovată.

Cred că, la fel ca și alte drepturi, dreptul la viață este implicat în conflicte în care nu poate fi întotdeauna predominant, absolut, inviolabil - așa cum, într-un mod atât de greșit, se consideră de obicei. De fapt, unele dintre conflicte apar în chiar interiorul dreptului la viață. Mai mult, dat fiind că este un drept la asistență, este practic imposibil să împlinim toate cerințele care decurg din el. Suntem în mod constant confrunțați cu situații în care putem salva viața unor persoane numai dacă nu salvăm viețile altor persoane. Trebuie, de pildă, să alegem cine va primi inima, rinichiul artificial etc. Mai în general vorbind, resursele noastre sunt astfel încât cel puțin în viitorul previzibil, indiferent cât din bugetul național se va aloca sănătății, medicinei preventive, cercetării medicale, prevenirii accidentelor rutiere și a altor accidente, întotdeauna vor trebui făcute alegeri și va trebui să se decidă cum se vor cheltui banii disponibili și deci cine va beneficia de ei și cine nu, cine va trăi și cine va muri.

Mai mult, cerințele dreptului la viață se ciocnesc adesea cu cele ale altor drepturi. Să luăm conflictul evident între dreptul la viață și dreptul la educație. Cerințele nici unuia dintre ele nu sunt pe deplin satisfăcute în societatea noastră. Desigur, cerințele celor două drepturi ar putea fi

satisfăcute într-o măsură mai mare prin impozite mai mari și prin mai puțină risipă în cheltuielile guvernamentale; dar este improbabil că ele vor putea fi vreodată satisfăcute complet. Într-adevăr, cerințele lor sunt aproape inepuizabile. Dreptul la educație este însă unul din multe drepturi care intră în conflict cu dreptul la viață. Un alt astfel de drept este dreptul la libertate. Dreptul la libertate implică libertatea de a nu fi constrâns și ținut în captivitate; or, respectul pentru dreptul la viață al altora implică posibilitatea ca libertatea mea să fie restrânsă dacă sufăr de o boală infecțioasă care poate fi fatală altor persoane. Astfel, dreptul la viață dictează ca o persoană care suferă de tuberculoză, febră tifoidă, holeră, meningită sau altceva asemănător să fie pusă în carantină și supusă unui tratament medical, indiferent dacă vrea sau nu. Însă cerințele libertății pot prima din când în când asupra celor ale dreptului la viață, precum în cazul purtătorilor unor boli care foarte rar sunt fatale. Tot așa, preocuparea pentru dreptul la viață ar dicta reguli de circulație rutieră și viteză maximă diferite de acelea care ar izvorî din preocuparea pentru dreptul la libertate ori pentru alte drepturi.

Cerințele dreptului la viață pot să se ciocnească și cu cele ce emană din alte valori, cum ar fi fericirea, dreptatea, respectul pentru persoana umană. Unul dintre cele mai obișnuite exemple este cel care apare atunci când binele mai multora poate fi realizat prin încălcarea dreptului la viață al unei persoane nevinovate, anume dându-i o pedeapsă nedreaptă [...]

Aceasta înseamnă că dreptul la viață este cel mult un drept **prima facie** sau condițional. Cred că el a fost recunoscut ca atare în mod implicit - chiar dacă nu întotdeauna explicit - de către toți marii moraliști ai civilizației noastre occidentale, inclusiv de cei care au avut cele mai mari scrupule în privința luării vieții omenești (de pildă, de pacifiștii care accentuează că dreptul la viață este inviolabil și sacru și că întotdeauna ar trebui să fie respectat). Ceea ce i-a împiedicat pe mulți (inclusiv pe pacifiști) să înțeleagă că dreptul la viață este unul condițional a fost faptul că ei nu au accentuat îndeajuns pe faptul că dreptul la viață este un drept de asistență, că el creează datorii - dintre care măcar unele trebuie câteodată îndeplinite - care dau naștere unor conflicte cu alte datorii, drepturi și valori. Or, dacă admitem că dreptul la viață este un drept **prima facie**, vom putea să înțelegem într-o lumină mai potrivită problemele ce apar în unele cazuri în care o persoană e omorâtă, lăsată să moară sau nu e salvată. Dreptul poate fi încălcat din când în când în mod licit: iar atunci problema morală importantă este de a determina în ce

condiții avem temeiuri morale suficiente pentru a încălca dreptul la viață. O examinare a acestei probleme presupune însă o altă cercetare, pentru care acest articol nu este decât un preambul modest ...

NOTE

1. A se vedea „Rights“, în *Philosophical Quarterly*, 15.1965. În acest articol am avut în vedere în special abordările drepturilor în termeni de revendicări și puteri; însă considerații de același fel se pot construi și în ce le privește pe cele în termeni de aspirații și libertăți.

2. J. Locke, *Second Treatise on Civil Government*.

3. Vezi lucrarea mea „Morality Without Religion“, *Questions*, 7, 1974.

4. N. St. J. Stevas, *The Right to Life*, Hodden and Stoughton, London, 1963, p. 50.

5. H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, 6th edition, Sheed and Ward, London, 1949, vol. 2, p. 197.

6. Adoptarea principiului lui Hare al consistenței/universalizabilității ar ajuta aici, dar nu ar rezolva nicidecum toate problemele, dat fiind că în ochii susținătorilor teoriei legii naturale aceasta ar submina în mod nedorit centrarea ei pe sinele fiecăruia, așezând datoriile față de alții pe același plan cu datoriile față de sine.

7. Pe care le vor menționa în cursul abordării pozitive din această lucrare.

8. „Rights“.

9. Robert Stenuit, *The Dolphin: Cousin to Man*, Penguin 1971, pp. 150-51.

10. De asemenea, în unele relatări despre comportamentul cimpanzeilor întâlnim aceleași tendințe de antropomorfizare. Vezi J. van Luwick Goodall, *In the Shadow of Man*, William Collins & Co, London, 1971.

11. N St. Stevas, *The Right to Life*, p. 49.

12. J. A. Ryan, F. J. Boland, *Catholic Principles of Politics*, MacMillan, New York, 1952, p. 14.

13. Principiul efectului dublu se bazează pe distincția dintre ceea ce o persoană intenționează să facă, în sensul strict al acestei expresii, și ceea ce el doar prevede că se va întâmpla ca rezultat al acțiunii sale. De pildă, nu se poate spune că el intenționează în mod strict consecințele acțiunii sale care nu reprezintă nici scopul urmărit de el, nici mijloace pentru atingerea lui. Expresia „dublu efect“ se referă la cele două efecte pe care le poate produce o acțiune: cele urmărite și cele prevăzute dar despre care nu se poate spune că sunt dorite - n. ed

MOARTEA

Thomas Nagel

Dacă admitem că moartea este sfârșitul necuvânc și definitiv al existenței noastre, se ridică întrebarea dacă a muri este un lucru rău. În această problemă există un mare dezacord de opinii: unii oameni cred că moartea este un lucru înspăimântător, alții nu au nimic împotriva morții **per se**, deși speră în același timp că propria lor moarte nu va fi prematură și nici dureroasă. Cei din prima categorie sunt înclinați să creadă că cei din a doua sunt orbi în fața evidenței, în timp ce aceștia din urmă consideră că primii au căzut pradă unei confuzii. Într-adevăr, se poate spune, pe de-o parte, că viața este tot ce avem, iar pierderea ei este cea mai mare pierdere care ni se poate întâmpla. Dar, pe de altă parte, se poate obiecta că odată cu moartea dispare și subiectul ei și că, dacă înțelegem faptul că moartea cuiva nu este un mod de a fi al acelei persoane, care continuă să existe - deși nu ne putem imagina cum -, ci doar o pustietate deplină, atunci vom realiza că ea nu are vreo valoare: nici pozitivă și nici negativă.

Intenționez să las la o parte chestiunea dacă - într-o formă sau alta - suntem sau am putea fi nemuritori și am să folosesc cuvântul „moarte” pentru a desemna sfârșitul definitiv, care deci nu va fi urmat de nici o formă de supraviețuire conștientă. Problema pe care vreau să o pun în discuție este aceea dacă moartea este, în sine, un lucru rău: ce fel de rău și cât de mare poate fi acesta. Problema ar trebui să-i intereseze și pe cei care cred într-o anumite formă de nemurire, căci atitudinea lor față de nemurire trebuie să depindă în parte de atitudinea lor față de moarte.

Evident că dacă moartea este un rău, lucrul acesta nu se poate datora trăsăturilor ei pozitive, ci numai faptului că ea ne privează de ceva. Am să încerc să discut dificultățile legate de concepția comună, conform căreia moartea este un rău fiindcă pune capăt tuturor bunurilor vieții¹. Nu este nevoie să cercetăm aici pe larg în ce constau aceste bunuri: e suficient să observăm că unele dintre ele, cum ar fi percepția, dorința, activitatea și gândirea sunt atât de generale încât sunt constitutive vieții umane. Ele sunt considerate în general ca bunuri remarcabile prin ele însele, în ciuda faptului că fără ele nici fericirea și nici suferința nu sunt posibile, și că dacă anumite lucruri rele se acumulează suficient de mult, acelea ar putea să le contrabalanseze. Acesta e, după părerea mea, sensul afirmației că

este bine, pur și simplu, să fii în viață chiar dacă treci prin experiențe îngrozitoare. Pe scurt, situația este următoarea: există elemente care, adăugate la experiența unei persoane, îi fac viața mai bună; există alte elemente care, adăugate la experiența unei persoane, îi fac viața mai rea. Dar, dacă lăsăm la o parte astfel de elemente, situația nu va fi pur și simplu neutră; categoric, ea va fi pozitivă. De aceea, viața merită să fie trăită chiar dacă este plină de experiențe negative, iar cele pozitive sunt insuficiente pentru a le contrabalansa. Partea pozitivă suplimentară este dată, mai degrabă, de experiența însăși decât de oricare din conținuturile ei.

Nu voi discuta valoarea pe care moartea unei persoane o poate avea pentru alții, nici valoarea ei obiectivă, ci numai valoarea pe care o are pentru persoana în cauză. Acesta mi se pare cazul cel mai important - dar care prezintă în același timp și cele mai multe dificultăți. Permiteți-mi să fac aici două observații. În primul rând, valoarea vieții și a conținutului său nu privește simpla supraviețuire organică: aproape oricine ar fi de acord că nu există nici o diferență între o moarte survenită în mod fulgerător și o comă survenită în mod fulgerător, dar urmată de moartea respectivei persoane abia după douăzeci de ani, fără nici o perioadă de revenire. În al doilea rând, precum cele mai multe bunuri, și acesta poate fi sporit de timp: ceea ce este mai mult este mai bun decât ceea ce este mai puțin. Această sporire nu trebuie să se facă neapărat în mod continuu (deși continuitatea are avantajele ei sociale); nu puțini oameni sunt atrași de posibilitatea ca viața lor conștientă să fie suspendată, sau ca ei să fie congelați pe o lungă perioadă, după care ar urma o revenire la viața conștientă - pentru că, din interior, aceasta poate fi privită ca o continuare a vieții lor prezente. Dacă atari tehnici vor fi realizate vreodată, ceea ce din afară ar apărea ca o hibernare de trei sute de ani, din interior subiectul ar considera că nu este decât o scurtă discontinuitate adâncă în experiențele sale. Nu neg, desigur, că și în aceste cazuri există anumite dezavantaje. Familia și prietenii ar putea să moară între timp, limbajul ar putea să se schimbe, confortul oferit de familiaritatea cu aspectele sociale, geografice, culturale ale mediului va lipsi. Toate acestea n-ar putea înlătura însă avantajul fundamental al continuării, chiar cu discontinuitate, a vieții.

Dacă trecem de la ceea ce este bine în raport cu viața la ceea ce este rău în raport cu moartea, situația se schimbă. Deși poate fi dificil să precizăm în ce constau diferențele, esențial este că ceea ce considerăm ca dezirabil în viață sunt anumite stări, condiții sau tipuri de activități. A fi în

viață, a face anumite lucruri, a avea anumite experiențe - pe acestea le considerăm bunuri. Dar să admitem că moartea este un rău: ea este astfel nu pentru că e o stare de a fi mort, de a fi neexistent sau inconștient - ci pentru că este **pierderea vieții**². Asimetria acesta e foarte importantă. Dacă este bine să fii în viață, atunci o persoană se poate bucura de acest bun în fiecare moment al vieții. Este un bun de care Bach s-a bucurat mai mult decât Schubert, pentru simplul motiv că a trăit mai mult. Moartea, în schimb, nu este un rău care, întrucât Shakespeare a murit cu mai mult timp în urmă decât Proust, l-a afectat, până în acest moment, mai mult pe primul. Dacă moartea este un dezavantaj, nu este totuși ușor de spus când cineva este afectat de ea.

Există și alte indicii că moartea nu este dezagreată doar pentru că implică lungi perioade de non existență. În primul rând, așa cum am menționat deja, mulți oameni nu consideră suspendarea temporară a vieții, chiar pentru intervale deosebit de mari, ca fiind în sine o nenorocire. Dacă se va putea vreodată ca oamenii să fie congelați fără ca astfel să se diminueze duratei vieții lor conștiente, atunci nu va avea nici un rost să-i compătimim pe cei scoși temporar din circulație. În al doilea rând, nici unul dintre noi nu a existat înainte de a se naște (sau înainte de a fi conceput); dar nu sunt mulți cei care se consideră nefericiți din acest motiv. Am să discut mai pe larg acest lucru ceva mai jos.

Ideea că moartea nu este privită ca o stare nefericită ne permite să respingem o sugestie foarte curioasă dar și foarte răspândită referitoare la originea fricii față de moarte. Se spune adesea că cei care nu acceptă moartea au făcut greșeala să își imagineze cum este să fii mort. Se afirmă că, întrucât nu s-a înțeles faptul că această încercare nu poate fi încununată de succes (pentru simplul motiv că nu avem ce să ne imaginăm), s-a ajuns la convingerea că moartea este o stare viitoare misterioasă și, de aceea, probabil îngrozitoare. Dar acest diagnostic este evident fals, pentru că este la fel de imposibil să ne imaginăm și că suntem într-o stare de lipsă de conștiință și că suntem morți (deși, din afară, este relativ ușor să ne imaginăm o persoană în fiecare din aceste două stări). Și totuși, oamenii care au aversiune față de moarte nu au, de regulă, aversiune față de starea în care sunt lipsiți de conștiință (cel puțin cât aceasta nu atrage după sine reducerea substanțială a duratei vieții conștiente).

Dacă vrem să dăm sens concepției că este rău să mori, trebuie să plecăm de la ideea că viața este un lucru bun, iar moartea este corespondentul ei negativ - cu alte cuvinte că moartea este un lucru rău nu

datorită vreunor trăsături specifice pe care le-ar avea, ci datorită faptului că ea înlătură ceva dezirabil. Să ne aplecăm acum asupra dificultăților serioase pe care le ridică această ipoteză: este vorba de dificultăți legate de pierderi și privații, în general, și de cele legate de moarte, în particular.

În principiu, există aici trei tipuri de probleme. În primul rând, putem să punem la îndoială faptul că ceva este rău pentru om fără să-i fie efectiv neplăcut: în cazul de față, ne putem îndoii de faptul că există rele care constau doar în absența sau în privarea cuiva de unele bunuri posibile, câtă vreme acea persoană nu-și dă seama de acea privare. În al doilea rând, există dificultăți aparte în cazul morții: problema e cum poate fi atribuită unui subiect, în general, acea presupusă nenorocire. Există îndoieli referitoare atât la **identitatea** subiectului respectiv, cât și la momentul **când** el suferă acea nenorocire. Atâta vreme cât persoana există, ea n-a murit încă, dar odată ce a murit, ea nu mai există. Deci se pare că nu există vreun moment în care moartea (dacă este o nenorocire) poate fi atribuită subiectului ei nefericit. Cel de-al treilea fel de dificultăți se referă la asimetria menționată mai sus între atitudinea noastră față de existența postumă și față de cea prenatală. Cum se poate ca prima să fie un lucru rău de vreme ce a doua nu este?

Să recunoaștem că, dacă acestea sunt obiecții valide la concepția că moartea este un lucru rău, ele se vor aplica și altor lucruri despre care presupunem că sunt rele. La modul general, primul tip de obiecții este exprimat prin observația comună că ceea ce nu cunoști nu te poate răni. Bunăoară, chiar dacă un om este trădat de prieteni, ridiculizat pe la spate și disprețuit de oameni care pe față îl tratează politicos, toate acestea nu pot fi considerate o nefericire pentru el atâta vreme cât el nu le cunoaște. Cu alte cuvinte, un om nu este prejudiciat cu nimic dacă dorințele sale sunt ignorate de executorul său testamentar sau dacă, după moartea sa, oamenii ajung să creadă că acele opere literare care l-au făcut celebru au fost în realitate scrise de fratele său care a murit în Mexic la vârsta de 28 de ani. Eu cred că merită să ne întrebăm ce supoziții despre bine și rău conduc la aceste restricții drastice.

Toate întrebările au o anumită legătură cu timpul. Există desigur bunuri și rele mai simple (precum unele plăceri și suferințe) pe care o persoană le posedă la un moment dat numai în virtutea situației în care se află în acel moment. Dar acest lucru nu este valabil în cazul tuturor lucrurilor pe care le considerăm ca bune sau rele pentru cineva: adesea avem nevoie să-i cunoaștem trecutul pentru a putea spune dacă ceva este

sau nu o nenorocire pentru el; acest lucru este valabil în cazul unor rele cum sunt înrăutățirea condiției cuiva, privarea și păgubirea sa de ceva. Uneori **starea** în care observăm că se află cineva nu este importantă - ca în cazul unui om care și-a irosit toată viața într-o neobosită căutare a unei metode de a comunica cu asparașii. Cel care susține că toate bunurile și relele trebuie să fie stări care la un moment dat pot fi atribuite unei persoane va putea desigur să încerce să aducă în discuție cazuri dificile în care plăcerea și durerea sunt produse de bunuri și rele mult mai complicate. În această perspectivă, pierderea, trădarea, decepția și ridiculizarea sunt rele tocmai pentru că oamenii suferă când iau cunoștință de ele. Problema pe care cred că trebuie să ne-o punem este de a înțelege aceste cazuri dificile într-un mod corespunzător, apelând la ideile noastre despre valorile umane. Mergând pe o astfel de cale, unul dintre avantajele ar putea fi acela că astfel vom putea explica de ce suferința e datorată faptului că am luat cunoștință de aceste nenorociri. Într-adevăr, potrivit concepției comune, descoperirea trădării ne face nefericiți fiindcă este rău să fii trădat: în mod obișnuit noi nu considerăm, invers, că trădarea este rea pentru că descoperirea ei ne face nefericiți.

De aceea cred că merită să explorăm concepția după care cele mai multe bunuri și rele au ca subiect o persoană identificată prin trecutul și posibilitățile sale - și nu doar prin starea ei momentană - și că, în vreme ce subiectul poate fi localizat exact indicând un șir de locuri și momente, nu putem face la fel cu bunurile și relele care i s-au întâmplat³.

Aceste idei pot fi ilustrate printr-un exemplu. Să ne gândim la situația unei persoane a cărei condiție s-a înrăutățit mult și care, prin gravitatea ei, seamănă cu situația în care acea persoană a murit: să presupunem că o persoană inteligentă suferă un accident cerebral care o aduce în starea unui nou-născut mulțumit de ce se întâmplă cu el și că dorințele sale pot fi foarte bine îndeplinite de un custode, deci că ea nu are nici această grijă. O astfel de situație va fi privită, în general, ca o mare nenorocire nu numai pentru prietenii și cunoștințele acelei persoane sau pentru societate, ci mai ales pentru persoana în cauză. Aceasta nu înseamnă că un nou-născut mulțumit este nefericit. Căci subiectul acestei nenorociri este nu copilul nou-născut, ci un adult inteligent, care a fost **reduc** în urma unui accident la starea de copil. Noi îl compătimim pe acel adult, deși, desigur, pe el nu-l deranjează condiția în care se află (de fapt, într-un fel chiar ne-am putea îndoi dacă se mai poate spune că el există).

Punctul de vedere că un astfel de om a suferit o nenorocire este

expus acelorași obiecții ca cele ridicate cu privire la moarte. Pe el nu-l deranjează condiția în care se află. Se află, de fapt, în aceeași condiție în care se afla la vârsta de trei luni, cu excepția faptului că acum este mai mare. Dacă atunci nu-l compătimeam, de ce l-am compătimi acum? Și apoi, pe cine compătimim? Adultul inteligent a dispărut, iar pentru creatura care se află în fața noastră fericirea constă într-un stomac plin și un așternut uscat.

Dacă astfel de obiecții nu sunt valide, motivul nu poate fi decât acela că ele se bazează pe o supoziție eronată referitoare la relația temporală dintre subiectul nefericirii și împrejurările care alcătuiesc acea nenorocire. Dacă, în loc să ne concentrăm atenția exclusiv asupra pruncului uriaș din fața noastră, considerăm persoana care a fost înainte și persoana care **ar fi putut să fie** acum, atunci reducerea la această stare și anularea dezvoltării sale naturale de adult constituie o catastrofă perfect inteligibilă.

Acest caz ar trebui să ne convingă că este arbitrar să restrângem bunurile și relele care i se pot întâmpla unui om la proprietățile nonrelaționale care-i pot fi atribuite în anumite momente de timp. O astfel de restricție, ca atare, exclude nu numai astfel de cazuri de degenerare gravă, dar, de asemenea, o mare parte din succesele și din eșecurile noastre, precum și alte trăsături ale vieții care au un caracter procesual. Eu cred că se poate merge chiar mai departe. Există bunuri și rele care sunt ireductibil relaționale; ele sunt trăsături ale relațiilor dintre o persoană (limitată spațio-temporal) și împrejurări care pot să nu coincidă cu acea persoană nici în spațiu și nici în timp. Viața unui om cuprinde multe evenimente care nu se întâmplă între hotarele determinate de corpul sau de mintea sa, iar ceea ce i se întâmplă poate să cuprindă și ceea ce nu se petrece între hotarele vieții sale. De obicei nenorociri cum sunt cele de a fi înșelat, trădat, disprețuit depășesc cu ușurință aceste hotare. (Dacă am dreptate, atunci există o explicație simplă a faptului că e rău să încalci o promisiune făcută cuiva pe patul de moarte: ea este o ofensă adusă celui mort. În anumite scopuri putem să considerăm timpul drept doar un alt tip de distanță). Cazul degenerării mentale vizcăză un rău care depinde de contrastul dintre realitate și alternativele posibile. Un om trece prin bucurii sau nenorociri atât pentru că are speranțe care pot fi sau nu împlinite, sau are posibilități care pot sau nu să se realizeze, cât și pentru că are capacitatea de a suferi și de a se bucura. Dacă moartea este un rău, ea trebuie abordată tocmai în acești termeni, iar imposibilitatea de a o

VIATA ȘI MOARTEA

localiza în interiorul vieții n-ar trebui să ne deranjeze.

Când un om moare, rămâne cadavrul său. Dar, chiar dacă acesta poate suferi deteriorări de același fel cu cele care se pot întâmpla unei piese de mobilier, nu are sens să ne exprimăm compasiunea față de el. Dar are sens să îl compătimim pe omul care a murit: el și-a pierdut viața și, dacă n-ar fi murit, ar fi continuat să și-o trăiască, să se bucure de aceleași bunuri pe care viața i le-ar fi oferit. Dacă aplicăm în cazul morții abordarea sugerată pentru cazul degenerării mentale, vom spune că, deși localizarea spațio-temporală a individului care a suferit pierderea este suficient de clară, nenorocirea însăși nu poate fi localizată la fel de ușor. Trebuie să ne mulțumim cu afirmația că viața acelei persoane s-a sfârșit și că nu va mai continua niciodată. Acest **fapt** - și nu condiția sa trecută sau prezentă (dacă mai putem vorbi de o astfel de condiție) - constituie nenorocirea sa. Cu toate acestea, dacă există o pierdere, trebuie să existe ceva care să o sufere; iar **acel ceva** trebuie să aibă o existență și o localizare spațio-temporală, chiar dacă pierderea însăși nu poate fi localizată astfel. Faptul că Beethoven n-a avut copii poate că l-a mâhnit sau poate că este un motiv de tristețe pentru o lume întreagă - dar nu se poate spune că a fost o nenorocire pentru copiii pe care nu i-a avut niciodată. După părerea mea, toți suntem norocoși pentru că ne-am născut. Dar în măsura în care binele și răul nu se pot atribui unui embrion sau chiar unei perechi de gameți între care nu e vreo legătură, nu se poate spune că a nu fi născut este o nenorocire. (Acest factor trebuie luat în considerare atunci când vrem să hotărâm dacă avortul și contracepția sunt asemănătoare crimei.)

Această abordare oferă de asemenea o soluție problemei asimetriei temporale semnalate de Lucretius. El a observat că nimeni nu este stânjenit când se gândește la eternitatea dinaintea nașterii lui, și folosește această observație pentru a sugera că teama de moarte este irațională, de vreme ce moartea este imaginea în oglindă a imensității temporale de dinaintea nașterii. Dar nu este adevărat că plecând de la diferența dintre cele două putem explica de ce este rezonabil să le privim diferit. Este adevărat că atât timpul de dinaintea nașterii cât și cel de după moartea unui om sunt perioade în care el nu există. Dar timpul de după moarte este unul de care el a fost privat. Este un timp în care, dacă n-ar fi murit, ar fi continuat să trăiască. Prin urmare, orice moarte implică pierderea unei **anumite** vieți pe care victima sa ar fi avut-o dacă n-ar fi murit în acel moment sau în vreun altul anterior. Știm perfect de bine ce ar fi însemnat

pentru el dacă și-ar fi păstrat viața în loc să și-o piardă, și nu este nici o problemă să spunem cine a pierdut.

Dar nu putem spune că timpul anterior nașterii unui om este un timp în care el ar fi trăit dacă s-ar fi născut mai devreme decât s-a născut. Într-adevăr, în afara cazului nașterii premature, el nu s-ar fi putut naște mai devreme; dacă s-ar fi născut mai devreme decât s-a născut ar fi fost altă persoană. De aceea timpul anterior nașterii sale nu este un timp în care el ar fi putut trăi. Nașterea lui, atunci când se întâmplă, nu implică pierderea unei vieți.

Direcția timpului este esențială când atribuim posibilități oamenilor sau altor ființe. Pornind de la un început comun, vieți posibile ale unei singure persoane pot merge în direcții diferite; dar două vieți posibile nu pot converge către un deznodământ unic dacă pornesc de la începuturi diferite. (În cazul din urmă va fi vorba nu de o sumă de vieți posibile diferite ale unei singure persoane, ci de o sumă de indivizi posibili diferiți, ale căror vieți au un deznodământ identic.) Dat fiind un anumit individ, pot fi imaginate posibilități nelimitate de continuare a existenței sale și putem gândi cu limpezime ce ar însemna pentru el să existe indefinit mai mult. Oricât de puțin probabil ar fi ca acest lucru să i se întâmple individului respectiv, ne putem imagina cel puțin posibilitatea acestui lucru, caz în care individul ar continua să se bucure de ceea ce e bun pentru el, dacă viața este într-adevăr un bun⁴.

Rămânem prin urmare cu întrebarea dacă nerealizarea acestei posibilități este de fiecare dată o nenorocire, sau dacă răspunsul depinde de ceea ce se poate spera în mod natural. Aceasta mi se pare cea mai serioasă dificultate căreia trebuie să-i facă față concepția că moartea este întotdeauna un rău. Chiar dacă putem respinge obiecțiile împotriva admiterii unei nenorociri care nu este trăită conștient sau care nu poate fi localizată într-un moment anume în viața unei persoane, trebuie să stabilim totuși anumite limite pentru cât de posibilă trebuie să fie o posibilitate pentru ca nerealizarea ei să fie o nenorocire (sau un motiv de bucurie, caz în care posibilitatea ar fi una negativă). Moartea lui Keats la 24 de ani este în general considerată o tragedie; moartea lui Tolstoi la 82 de ani nu este privită astfel. Deși ambii vor fi morți pentru totdeauna, moartea lui Keats l-a lipsit pe acesta de mulți ani de viață de care Tolstoi a beneficiat; se pare deci că pierderea suferită de Keats a fost mai mare (deși nu în sensul standard al comparării matematice a două cantități infinite). Aceasta nu dovedește totuși că pierderea suferită de Tolstoi a fost

VIATA ȘI MOARTEA

nesemnificativă. Pesemne că noi obișnuim să ridicăm obiecții în legătură nu cu relele inevitabile, ci doar cu acelea care se adaugă în chip arbitrar celor inevitabile. Faptul că este mai rău să mori la 24 de ani decât la 82 nu implică că a muri la 82 sau la 806 ani nu este un lucru îngrozitor. Întrebarea este dacă putem considera că orice limitare precum moartea, care este un lucru normal pentru toate speciile, reprezintă o nenorocire. Lipsa vederii nu este o nenorocire pentru cârțiță și nici pentru un om nu ar fi dacă aceasta ar fi condiția naturală a speciei omenești.

Viața ne învață însă cu bunuri care ne sunt răpite de moarte. Noi suntem în stare să le apreciem, pe când cârțița nu e capabilă să aprecieze vederea. Dacă lăsăm decoparte îndoielile referitoare la statutul lor de bunuri și admitem că mărimea lor depinde parțial și de durata lor, rămâne totuși întrebarea dacă moartea, indiferent când ar interveni, face ca victima să fie lipsită de o posibilă continuare a vieții.

Aici avem o ambiguitate. Într-adevăr, privind din exterior, este evident că ființele umane au o perioadă de viață care în mod natural nu poate fi mult mai mare de 100 de ani. Pe de altă parte, din interior, omul nu consideră că viața sa ar avea o limită naturală. Existența sa este deschisă în principiu unui viitor posibil nelimitat, în care se vor amesteca bunuri și rele de același fel cu cele care el s-a întâlnit și în trecut. Nașterea sa este datorată unor accidente naturale, istorice, sociale; dar, odată născut, el este subiect al unei vieți, al cărei viitor este nedeterminat și, mai presus de toate, nelimitat. Privită din această perspectivă, moartea - oricât de inevitabilă ar fi - este o întrerupere abruptă a acestui câmp nelimitat de larg de posibilități. Normalitatea nu pare să aibă nimic de-a face cu moartea; din faptul că toți vom muri în cele din urmă nu decurge că nu este bine să trăiești mai mult. Să presupunem că ar fi o necesitate naturală ca toți să murim în chinuri - în chinuri fizice cu o durată de șase luni. Va fi această perspectivă mai puțin neplăcută datorită inevitabilității ei? De ce ar fi altfel în cazul unei privări? Dacă durata normală de viață ar fi fost de o mie de ani, atunci moartea la 80 de ani ar fi fost privită ca o tragedie. Dar, în fapt, poate că ea nu este decât o tragedie și mai răspândită. Dacă nu există o limită a duratei pe care e bine să o aibă viața, atunci s-ar putea ca pe toți să neaștepte un sfârșit rău.

NOTE

1. Așa cum vom vedea, aceasta nu înseamnă că ea pune capăt tuturor lucrurilor pe care le poate poseda un om.

2. Se sugerează uneori că ceea ce ne preocupă de fapt este un proces: acela de a muri. Dar nu văd ce obiecții am putea aduce acestui proces dacă el n-ar fi urmat de moarte.

3. Cu siguranță așa ceva nu e adevărat în cazul lucrurilor care pot fi spuse despre subiectul respectiv. De exemplu, Abraham Lincoln a fost mai înalt decât Ludovic al XIV-lea. Dar putem spune în ce moment a fost adevărat acest lucru?

4. Mărturisesc că argumentul de mai sus mi-a creat dificultăți, pentru motivul că este greu de explicat diferența simplă dintre atitudinile noastre față de neexistența prenatală și cea postumă. Din acest motiv suspiciunea mea este că, apelându-se la o analiză care tratează moartea ca o privare de posibilități, s-a omis ceva esențial în abordarea acesteia ca ceva rău. Suspiciunea mea se sprijină pe următoarea sugestie a lui Robert Nozick. Ne putem imagina că oamenii s-au dezvoltat din spori care au existat un timp nelimitat de mare înainte de nașterea lor. Potrivit acestei fantezii, nașterea nu are niciodată loc cu mai mult de o sută de ani înainte de sfârșitul definitiv al existenței sporilor. Dar apoi se descoperă o modalitate de a declanșa nașterea prematură, astfel încât oamenii să se nască cu două mii de ani înainte de moartea sporilor. În această situație ne putem imagina că ne-am născut cu mii de ani în urmă. Lăsând deoparte întrebarea dacă am mai fi aceeași persoană (chiar admitând ca dată identitatea sporului), se pare că am putea conchide că nașterea unei persoane la un anumit moment **ar putea** să o lipsească de mulți ani de viață posibilă. Deși ar fi un motiv să regretăm faptul că cineva a fost frustrat de mulți ani de viață întrucât s-a născut prea târziu, sentimentul va fi totuși diferit de cel pe care cei mai mulți oameni îl au în legătură cu moartea. Concluzia mea este că analiza morții în termeni de posibilități negate nu reușește să dea seamă de eventualitatea unui permanent nimic. Dacă este așa, atunci argumentul lui Lucretius încă nu a primit răspuns. După părerea mea, el necesită o abordare mai generală a felului în care distingem între trecut și viitor în atitudinile pe care le avem față de propriile noastre vieți. Căci, de exemplu, atitudinile noastre față de suferințele trecute și viitoare sunt foarte diferite. Scrierile nepublicate ale lui Derek Parfit asupra acestui subiect mi-au relevat dificultatea lui.

III.
EUTANASIA

EUTANASIA. DEZBATERI ACTUALE

H. Kuhse

1. INTRODUCERE

Cuvântul „eutanasiе” este compus din două cuvinte grecești - eu și *thanatos* - și, literal vorbind, înseamnă „o moarte bună”. Astăzi prin „eutanasiе” se înțelege în general a produce o moarte bună - o omorâre din compasiune: o persoană A determină sfârșitul vieții unei alte persoane B, de dragul acesteia din urmă. În această înțelegere sunt implicate două trăsături importante ale actelor de eutanasiе. Mai întâi, eutanasiа presupune a lua în mod deliberat viața cuiva: în al doilea rând, acest lucru se face de dragul persoanei căreia i se ia viața: cazul tipic e acela când ea sau el suferă de o boală incurabilă sau aflată în stadiul ultim. Aceste două trăsături fac ca eutanasiа să se deosebească de aproape toate celelalte forme prin care se ia viața cuiva.

În orice societate cunoscută nouă s-au acceptat unul sau mai multe principii prin care este interzisă luarea vieții unei persoane: dar în diverse tradiții culturale răspunsurile la întrebarea când e considerată greșită din punct de vedere moral luarea vieții cuiva au variat mult. Dacă ne îndreptăm către rădăcinile tradiției noastre occidentale, vom descoperi că pe timpul grecilor și romanilor practici precum infanticidul, sinuciderea și eutanasiа erau larg acceptate. Cei mai mulți istorici ai moralei occidentale consideră că iudaismul și ascensiunea creștinismului au condus în mare măsură la sentimentul că viața umană este sfântă și că nu poate fi luată într-un mod deliberat. Potrivit acestor tradiții, a lua o viață umană nevinovată înseamnă a uzurpa dreptul lui Dumnezeu de a da și de a lua viața. De asemenea, potrivit unor influenți autori creștini, aceasta înseamnă a viola legea naturală. Un atare punct de vedere cu privire la inviolabilitatea absolută a vieții umane nevinovate nu a fost pusă efectiv sub semnul întrebării până în secolul al XVI-lea, când Sir Thomas Moore a publicat cartea sa *Utopia*. În această carte Moore prezenta eutanasiа în cazul celor foarte grav bolnavi ca una dintre cele mai importante instituții

din imaginata comunitate ideală. În secolele următoare, unii filosofi britanici (de menționat sunt David Hume, Jeremy Bentham și John Stuart Mill) au pus sub semnul întrebării fundamentele religioase ale moralității și interzicerea absolută a sinuciderii, eutanasiei și infanticidului. Pe de altă parte, marele filosof german din secolul al XVIII-lea, Immanuel Kant, cu toate că admitea că adevărurile morale își au fundamentul mai degrabă în rațiune decât în religie, gândea cu toate acestea că „nu poate sta în puterea omului să dispună de propria-i viață” (Kant, 1986).

Compașiunea pentru bolnavii suferinzi și fără speranță de însănătoșire, iar în cazul eutanasiei voluntare respectul pentru autonomia persoanei au fost rațiunile fundamentale avansate de către cei care au argumentat că eutanasia este moralmente permisă. Astăzi unele forme de eutanasia se bucură de un larg sprijin popular, iar mulți filosofi contemporani au argumentat că eutanasia e moralmente admisibilă. Totuși, opoziția din partea religiei oficiale (de pildă, cea a bisericii romano-catolice) a rămas neschimbată. Eutanasia activă e considerată o crimă în toate statele, cu excepția Olandei: începând cu 1973, în urma unui șir de procese, acolo au fost formulate condițiile în care doctorii - și numai doctorii - pot practica eutanasia: hotărârea de a muri trebuie să fie hotărârea luată în mod voluntar și cu chibzuință de către un pacient informat; trebuie să existe suferințe fizice și psihice pe care cel care le îndură le socotește de nesuportat; nu există vreo altă soluție rezonabilă (adică, acceptabilă de către pacient) de a i se îmbunătăți situația; doctorul trebuie să se sfătuiască și cu un alt doctor cu o ținută profesională recunoscută etc.

Înainte de a cerceta mai îndeaproape argumentele pentru și împotriva eutanasiei, va fi necesar să trasăm niște distincții. Mai întâi, eutanasia poate lua trei forme: poate fi voluntară, nonvoluntară și involuntară.

2. EUTANASIA VOLUNTARĂ, NONVOLUNTARĂ ȘI INVOLUNTARĂ

Iată un caz de eutanasia **voluntară**:

Mary F. suferea de o boală care îi producea continua slăbire a organismului, ea se afla pe patul de moarte, într-un stadiu de paralizie aproape totală și, din timp în timp, avea nevoie de un aparat care să o ajute să respire pentru a se menține în viață. Suferea de asemenea de dureri

EUTHANASIA

cumplete. Știind că nu mai avea nici o șansă și că lucrurile urmau să se înrăutățească, Mary. F. și-a exprimat dorința de a muri. Ea a cerut doctorului să i se facă o injecție cu efect letal. După ce s-a consultat cu familia ei și cu membrii echipei de asistență medicală, doctorul i-a administrat injecția solicitată.

Acesta este un caz clar de eutanasi^e voluntară: adică, de eutanasi^e realizată de A la cererea lui B, de dragul lui B. Există o legătură strânsă între eutanasi^a voluntară și sinuciderea asistată - situația când o persoană o ajută pe alta să-și pună capăt vieții, de pildă când A face rost de medicamentele care îi permit lui B să se sinucidă.

Eutanasi^a poate fi voluntară și atunci când, în momentul în care persoana a cărei viață se sfârșește, ea nu mai este în stare să-și exprime dorința de a muri. Cineva poate dori ca viața să i se sfârșească în cazul în care s-ar afla într-o situație în care, să zicem din cauza suferinței provocate de o stare incurabilă de neputință, din cauza unei boli sau a unui accident, și-a pierdut toate facultățile raționale și nu ar mai fi capabilă să hotărască dacă să trăiască sau să moară. Dacă însă, câtă vreme mai era capabilă, a chibzuit și și-a exprimat dorința de a muri dacă ar fi într-o situație precum aceasta, atunci o altă persoană care, în condiții bine determinate, îi pune capăt vieții acționează la cererea sa și înfăptuiește o acțiune de eutanasi^e voluntară.

Eutanasi^a este **nonvoluntară** atunci când se pune capăt vieții unei persoane care nu poate alege ea însăși între a trăi și a muri - de pildă fiindcă este vorba de un nou născut handicapat ori de un bolnav incurabil, sau pentru că o boală sau un accident au transformat o persoană în stare să acționeze în chip responsabil într-una care niciodată nu va mai putea acționa astfel, fără însă ca acea persoană să fi menționat înaintea acelei boli sau acelui accident dacă, într-o asemenea situație, ar dori sau nu eutanasi^a.

Eutanasi^a este **involuntară** atunci când persoana căreia i se face ar fi fost în măsură să-și dea sau să se abțină să-și dea consimțământul să moară, dar nu și l-a dat - fie pentru că nu a fost întrebată, fie pentru că a fost întrebată dar s-a abținut să și-l dea, fiindcă dorea să continue să trăiască. Deși cazurile clare de eutanasi^e involuntară sunt relativ rare (de pildă, când A o împușcă pe B fără consimțământul acesteia, pentru a o salva să cadă în mâinile unui călău sadic), s-a argumentat că unele practici medicale larg acceptate (precum administrarea unor doze tot mai mari de medicamente care alină durerea, dar care ar putea produce moartea

pacientului, sau eliminarea unui tratament care menține viața unui pacient, fără consimțământul acestuia) reprezintă de fapt eutanasiu involuntară.

3. EUTANASIE ACTIVĂ ȘI EUTANASIE PASIVĂ

Până în acest moment am definit eutanasiu într-un mod vag, ca o „omorâre din compasiune”: atunci când A produce moartea lui B, de dragul lui B. Există însă două moduri diferite în care A poate produce moartea lui B: fie A îl poate omori pe B, de exemplu făcându-i o injecție mortală; fie A poate să-l lase pe B să moară, de exemplu abținându-se să-i ofere sau oprindu-i un tratament care i-ar fi menținut viața. În mod obișnuit se spune că în primul caz avem eutanasiu „activă” sau „pozitivă”, în timp ce în al doilea caz avem eutanasiu „pasivă” sau „negativă”. Toate cele trei feluri de eutanasiu menționate mai devreme - voluntară, nonvoluntară și involuntară - pot fi atât active cât și pasive.

Dacă modificăm puțin cazul lui Mary F., el devine unul de eutanasiu pasivă:

Mary F. suferea de o boală care îi producea continua slăbire a organismului; ea se afla pe patul de moarte, într-o stare de paralizie aproape totală și, din timp în timp, avea nevoie de un aparat care să o ajute să respire pentru a se menține în viață. Suferea de asemenea de dureri cumplite. Știind că nu mai avea nici o șansă și că lucrurile urmau să se înrăutățească, Mary F. și-a exprimat dorința de a muri. I-a cerut doctorului să-i dea asigurări că, în prima ocazie când va avea nevoie de aparatul care să o ajute să respire, acesta nu va fi folosit. Doctorul a fost de acord cu dorința ei, a dat instrucțiuni corespunzătoare personalului, iar Mary a murit după opt ore, datorită unei insuficiențe respiratorii.

Opinia că atât omisiunile cât și acțiunile pot reprezenta eutanasiu este larg răspândită. De exemplu, biserica romano-catolică, în a sa *Declarație cu privire la eutanasiu*, definește eutanasiu ca „o acțiune sau o omisiune care prin ea însăși sau prin intenția ei cauzează moartea” (1980, p. 6). Totuși, filosofil nu sunt de acord atunci când e vorba să spună care acțiuni și omisiuni sunt eutanasiu. De pildă, uneori se neagă că un doctor practică eutanasiu (pasivă și nonvoluntară) atunci când se abține să reanime un nou născut grav handicapat, sau că un doctor realizează o eutanasiu atunci când administrează unui pacient doze tot mai mari dintr-un medicament care alină durerea, dar despre care știe că ar putea duce la moartea acestuia. Alți autori susțin că un agent a realizat eutanasiu activă

EUTHANASIA

sau pasivă ori de câte ori , în mod deliberat și în cunoștință de cauză, el purcede la realizarea unei acțiuni sau omite să facă o acțiune care duce la moartea previzibilă a pacientului

În pofida acestei mari diversități de puncte de vedere, dezbaterile asupra eutanasiei s-au centrat asupra unor teme precum:

1. Există o diferență de natură morală între situațiile, în care moartea este produsă activ (sau pozitiv) și cele în care ea apare fiindcă tratamentul de menținere a vieții nu este oferit sau este retras?

2. Trebuie folosite toate mijloacele de menținere în viață disponibile, sau unele dintre ele sunt „extraordinare” sau „disproporționate” și nu e obligatoriu să fie folosite?

3. Există o diferență de natură morală între cazul când moartea pacientului este direct intenționată și cel în care ea apare doar ca o consecință previzibilă a acțiunii sau omisiunii agentului?

În cele ce urmează vom schița pe scurt aceste dezbateri.

4. ACȚIUNI ȘI OMISIUNI : A OMORÎ ȘI A LĂSA SĂ MOARĂ

A împușca pe cineva este o acțiune; a nu face ceva pentru a ajuta victima unei împușcături este o omisiune. Dacă A îl împușcă pe B și B moare, atunci A l-a omorât pe B. Dacă C nu face nimic pentru a salva viața lui B, atunci C îl lasă pe B să moară. Dar în dezbaterile asupra eutanasiei nu toate acțiunile și omisiunile care conduc la moartea unei persoane prezintă un interes deosebit. Dezbaterile asupra eutanasiei privesc acțiunile și omisiunile **intenționate**, adică acelea în care moartea este produsă în mod deliberat și în cunoștință de cauză într-o situație în care agentul ar fi putut să facă și altceva (în care A ar fi putut să se abțină să-l împuște pe B și în care C ar fi putut să salveze viața lui B).

Deosebirea dintre a omorî și a lăsa să moară - ori dintre eutanasia activă și cea pasivă - pune unele probleme. Dacă ea s-ar baza pur și simplu pe distincția dintre acțiuni și omisiuni, atunci agentul care, bunăoară, oprește mașina care menține viața lui B îl omoară pe B, în timp ce agentul care se abține de la a-l conecta pe C la o astfel de mașină de menținere a vieții doar îl lasă pe C să moară. Multor autori le-a părut implauzibilă încercarea de a deosebi în acest fel între a omorî și a lăsa să moară, și au căutat alte căi de a trasa această deosebire. O sugestie plauzibilă a fost următoarea: omorârea va fi înțeleasă ca inițiere a unui curs al

evenimentelor care va conduce la moarte; iar lăsarea să moară - ca neintervenție într-un curs al evenimentelor care conduce la moarte. Potrivit acestei abordări, administrarea unei injecții cu efect letal va reprezenta o omorâre; iar a nu conecta un pacient la un aparat de respirat, sau deconectarea lui de la un astfel de aparat va reprezenta o lăsare să moară. În primul caz pacientul moare fiindcă evenimentele întâmplute sunt inițiate de către agent. În cel de-al doilea, pacientul moare fiindcă agentul nu intervine într-un curs al evenimentelor (de pildă, o boală care amenință viața pacientului) care nu sunt inițiate de agent și sunt deja în curs de desfășurare.

Are vreo semnificație morală deosebirea dintre a omori și a lăsa să moară, sau dintre eutanasia activă și cea pasivă? Este întotdeauna mai rea din punct de vedere moral omorârea unei persoane decât lăsarea ei să moară? Există mai multe argumente care încearcă să îndreptățească un răspuns afirmativ. Unul dintre cele mai plauzibile e că un agent care omoară o persoană îi cauzează moartea, în timp ce unul care lasă o persoană să moară nu face decât să lase natura să-și urmeze cursul. S-a argumentat că această deosebire dintre „a face să se întâmple” și „a lăsa să se întâmple” este importantă din punct de vedere moral în măsura în care ea trasează limite în ce privește datoriile și responsabilitățile agentului de a salva vieți. Căci, în timp ce a te abține să omori pe cineva cere puțin efort sau chiar deloc, de obicei salvarea unei persoane solicită efort. Dacă a omori și a lăsa să moară ar avea aceeași semnificație morală, atunci - continuă argumentul - noi am fi la fel de mult responsabili de moartea acelor pe care nu reușim să-i salvăm ca și de moartea acelor pe care îi omorâm: faptul că nu reușim să-i ajutăm pe unii africani care mor de foame ar fi echivalent din punct de vedere moral cu a le trimite mâncare otrăvită (a se vedea Foot, 1980, pp. 161-162). Or, acest lucru e absurd: suntem responsabili mai mult (sau într-altfel) de moartea acelor pe care îi omorâm decât de moartea acelor pe care nu reușim să îi salvăm. Ca urmare, dacă celelalte lucruri rămân egale, a omori o persoană este ceva mai rău decât a o lăsa să moară.

Dar chiar dacă această deosebire dintre a omori și a lăsa să moară poate fi trasată uneori într-un mod care este relevant din punct de vedere moral, de aici nu decurge, desigur, că lucrul acesta se întâmplă întotdeauna. Căci există cazuri în care suntem la fel de mult responsabili pentru omisiunile noastre ca și pentru acțiunile noastre. Un părinte care nu-și hrănește copilul nou-născut sau un doctor care se abține să-i dea

insulină unui diabetic altminteri nesuferind de altă boală nu va fi absolvit de responsabilitate dacă arătăm că persoana aflată în îngrijirea lor a murit din cauza a ceea ce ei au omis să facă.

Mai mult, trebuie să luăm în seamă încă un factor atunci când ridicăm, în contextul dezbaterilor cu privire la eutanasiu, problema semnificației morale a deosebirii dintre a omorî și a lăsa să moară. A omorî pe cineva sau a lăsa pe cineva să moară este în general un lucru rău deoarece privează o persoană de viața ei. În condiții normale, persoanele își apreciază pozitiv viața, iar a continua să trăiască este în cel mai înalt grad în interesul lor. Or, lucrurile se pun într-un mod diferit când avem în vedere eutanasiu. În cazul eutanasiei, moartea - și nu continuarea vieții - este în cel mai înalt grad în interesul persoanei. Aceasta înseamnă că un agent care omorâ sau un agent care lasă să moară nu vată, ci aduce beneficii persoanei a cărei viață e în discuție. De aici unii autori au sugerat că, dacă într-adevăr suntem mai responsabili pentru acțiunile noastre decât pentru omisiunile noastre, atunci o persoană A care omorâ pe C în contextul eutanasiei va acționa - dacă toate celelalte lucruri rămân egale - mai bine din punct de vedere moral decât B care îl lasă pe C să moară: căci A face ca C să aibă beneficii, în timp ce B doar lasă ca beneficiile să-i revină lui C.

5. MIJLOACE ORDINARE ȘI EXTRAORDINARE

Tehnologiile medicale perfecționate le permit doctorilor să mențină în viață pacienți care, numai cu un deceniu sau două în urmă, ar fi murit tocmai pentru că aceste mijloace nu erau disponibile. Aici renaște imperios o veche întrebare: trebuie oare ca doctorii să facă întotdeauna tot ce este posibil pentru a încerca să salveze viața pacienților lor? Trebuie oare să se implice într-un efort „eroic” al cărui rezultat este prelungirea cu câteva săptămâni, zile sau ore a vieții unui pacient suferind de un cancer în ultima fază? Trebuie oare să aplice întotdeauna un tratament activ copiilor născuți cu tare extrem de grave, chiar dacă prin aceasta nu vor face decât să adauge scurtei lor vieți încă puțină suferință neîntreruptă?

Cei mai mulți autori care s-au ocupat cu această chestiune cad de acord că există situații când tratamentul de menținere a vieții trebuie întrerupt și că pacientul trebuie lăsat să moară. Acest punct de vedere e acceptat chiar și de către cei care consideră că eutanasiu sau acțiunea de a pune cu intenție capăt vieții este întotdeauna greșită din punct de vedere

moral. Aici se ridică nevoia presantă de a avea criterii pentru a deosebi între omisiuni admisibile și neadmisibile de folosire a mijloacelor de menținere a vieții.

În mod tradițional această deosebire fusese trasată între ceea ce se numiseră „mijloace ordinare” și „mijloace extraordinare” de tratament. Deosebirea are o lungă istorie și a fost folosită de biserica romano-catolică în discuțiile privitoare la chirurgie, înainte de dezvoltarea metodelor antiseptice și anestezice. Dacă un pacient refuza mijloacele ordinare - de pildă, mărirea - un astfel de refuz era considerat sinucidere, deci o acțiune intenționată de a-și pune capăt vieții. Pe de altă parte însă, refuzul unor mijloace extraordinare (de pildă, a unei operații chirurgicale dureroase și riscante) nu era considerată o acțiune intenționată de a-și pune capăt vieții. Astăzi, deosebirea dintre mijloacele de menținere a vieții considerate ca ordinare și obligatorii și altele, care nu sunt astfel, e redată adesea în termeni de mijloace „proporționate” și „disproporționate” de tratament. Un mijloc este „proporționat” atunci când folosirea lui oferă pacientului o speranță rezonabilă de a avea vreun beneficiu și este „disproporționat” în caz contrar (a se vedea *Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith*, 1980, pp. 9-10).

Înțelegem astfel, distincția dintre mijloace „proporționate” și „disproporționate” are evident o semnificație morală. Desigur însă că ea nu este pur și simplu o deosebire între mijloace de tratament considerate ca atare: mai degrabă, ea este o deosebire între beneficiile proporționate sau disproporționate pe care pacienți diferiți probabil că le vor avea de pe urma unui anumit tratament. Același tratament poate fi deci atât proporționat cât și disproporționat, în funcție de starea de sănătate a pacientului și de cantitatea și calitatea vieții pe care acesta probabil că o va câștiga de pe urma acelui tratament. De pildă, o operație dureroasă și stânjenitoare poate fi un mijloc „ordinar” și „proporționat” dacă este efectuată unui pacient de douăzeci de ani, care astfel va câștiga o viață întreagă; dar ar putea prea bine să fie considerată „extraordinară” și „disproporționată” dacă este efectuată unui pacient în vârstă, care suferă în plus de o boală gravă care i-a slăbit organismul. Chiar și un tratament simplu precum folosirea antibioticelor sau fizioterapia e uneori considerat ca extraordinar și neobligatoriu (a se vedea *Linacre Centre Working Party*, 1982, pp. 46-48).

Această înțelegere a mijloacelor ordinare și extraordinare sugerează că un agent care se abține să folosească mijloace extraordinare de

tratament se implică în eutanasia pasivă. A nu aplică un tratament care potențial ar menține viața lui B, de dragul lui B. Nu toți vor fi, totuși, de acord cu o astfel de concluzie. Adesea se argumentează că eutanasia atrage după sine un sfârșit intenționat al vieții. A administra o injecție cu efect letal sau a nu aplica un mijloc ordinar de menținere a vieții sunt situații în care avem a face cu un sfârșit intenționat al vieții; dar a nu aplica un mijloc extraordinar și a lăsa pacientul să moară - nu sunt astfel. Acum întrebarea noastră se reformulează: ce „face” un doctor atunci când nu aplică lui B un tratament disproporționat de menținere a vieții, deși știe că acest lucru va duce la moartea lui B? Și cum am putea, deosebi, făcând apel la intențiile agentului, acest mod de a produce moartea pacientului (sau de a lăsa să se producă moartea lui) de, pe de o parte, faptul de a nu-i da îngrijiri ordinare și, pe de altă parte, faptul de a-i administra o injecție cu efect letal?

Cu aceasta ajungem la a treia temă importantă asupra căreia s-au concentrat dezbaterile asupra eutanasiei: deosebirea dintre o moarte care este direct intenționată și una care este numai anticipată.

6. A INTENȚIONA MOARTEA CUIVA ȘI A O ANTICIPA

Dacă A îi administrează lui B o injecție cu efect letal, cu scopul de a pune capăt suferințelor lui B, atunci A a produs în mod intenționat sfârșitul vieții lui B. În cazul acesta controversa nu-și are rostul. Dar a produs A de asemenea în mod intenționat sfârșitul vieții lui B dacă încearcă să-i aline durerile prin cantități tot mai mari de medicamente despre care știe că ar putea să producă moartea lui B? Tot așa, a produs A în mod intenționat sfârșitul vieții lui B prin aceea că a decuplat aparatul de respirat care îl menținea pe B în viață, știind că drept urmare B va muri? S-a încercat să se susțină că primul caz, spre deosebire de al doilea și al treilea, este un caz de eutanisie sau de producere intenționată a sfârșitului vieții; căci, s-a argumentat, ele diferă dacă luăm în considerare rezultatele direct intenționate și, respectiv, consecințele anticipate dar neintenționate. Luând în discuție administrarea unor cantități tot mai mari de medicamente care alină durerea, *Declarația cu privire la eutanisie* a Vaticanului susține că aceasta este acceptabilă, pentru că, în acest caz, „moartea nu este intenționată sau urmărită în vreun fel, chiar dacă se admite un risc rezonabil în acest sens” (p. 9). Cu alte cuvinte, chiar dacă

A anticipează că B va muri ca urmare a acțiunii pe care o face A, totuși moartea lui B este numai anticipată și nu intenționată direct. Intenția directă a fost aceea de a calma durerea, nu de a ucide pacientul.

O elaborare a acestei distincții între rezultate intenționate și consecințe anticipate dar neintenționate e constituită de Principiul Dublului Efect (PDE). PDE cuprinde o seamă de condiții sub care un agent poate „îngădui” sau „permite” să se întâmple ceva (precum moartea unei persoane), chiar dacă aceasta nu este neapărat o consecință intenționată de către agent. Thoma d’Aquino, căruia i se atribuie principiul PDE, a aplicat deosebirea dintre consecințele intenționate direct și cele doar anticipate în cazul acțiunilor de autoapărare: dacă o persoană este atacată și îl omorâ pe atacator, intenția sa a fost de a se apăra, nu de a omorî atacatorul (*Summa Theologiae*, II, ii).

S-au ridicat două mari probleme în legătură cu deosebirea dintre intenție și anticipare:

- Poate fi trasată întotdeauna o deosebire clară între acele consecințe pe care un agent le intenționează în mod direct și acelea pe care doar le anticipează?

- În măsura în care poate fi trasată, este această deosebire relevantă din punct de vedere moral?

Să ne gândim la prima dintre cele două probleme în lumina următorului exemplu, citat adesea:

Mai mulți cercetători sunt blocați într-o grotă, ea are o deschizătură strâmtă, în care însă a fost prins unul dintre ei (ceva mai gras). Între timp, apele din grotă se ridică. Acum, dacă unul dintre cercetători face ca în vecinătatea omului gras să explodeze o încărcătură de dinamită, vom spune că el a intenționat moartea omului gras, sau numai că el a anticipat-o drept consecință fie a eliberării grupului (prin darea la o parte din deschizătură a corpului omului gras), fie a pulverizării lui în atomi?

Dacă s-ar vrea să se susțină că moartea omului gras este evident intenționată, atunci în ce fel diferă acest caz de cel în care un doctor administrează cantități tot mai mari de medicamente care calmează durerea și despre care se poate anticipa că vor produce moartea pacientului, însă pe care în mod obișnuit nu îl descriem spunând că doctorul a intenționat producerea morții pacientului?

Oricum s-ar încerca să se aplice în chip sistematic deosebirea dintre intenție și anticipare, se ridică mereu dificultăți filosofice grave [...] Chiar presupunând că ele pot fi depășite, apare imediat cea de-a doua problemă:

EUTHANASIA

este deosebirea dintre rezultate intenționate în mod direct și consecințe doar anticipate relevantă din punct de vedere moral? Contează, din punct de vedere moral, dacă - atunci când administrează ceea ce el crede că este un medicament cu efect mortal - doctorul intenționează doar să potolească durerea pacientului sau intenționează în mod direct să pună capăt vieții pacientului?

Una dintre încercările de a răspunde acestei întrebări face apel la deosebirea dintre două feluri de agenți: buni și răi. Semnul unui agent bun e acela că el nu intenționează în mod direct moartea unei alte persoane. Dar chiar dacă o astfel de deosebire se poate trasa uneori în acest chip, nu este desigur încă limpede dacă ea poate fi aplicată în cazurile de eutanasiu. În toate cazurile de eutanasiu, A urmărește beneficiul lui B, acționând deci precum ar face-o un agent bun. Numai dacă se presupune că există o regulă care spune: „Un agent bun nu trebuie niciodată să intenționeze în mod direct moartea unui nevinovat“ ar avea sens încercarea de a trasa aceea deosebire. Dar atunci aceea regulă și-ar pierde rațiunea de a fi formulată.

7. CONCLUZIE

Distincții precum cele făcute mai sus nasc în noi sentimente puternice; ele sunt și astăzi discutate, accentul căzând pe problema dacă ele sunt relevante din punct de vedere moral și, dacă da, pe ce temeiuri.

Mai există totuși un aspect al dezbaterilor privitoare la eutanasiu care nu a fost încă atins. Adesea se admite că s-ar putea să nu existe vreo diferență intrinsecă între eutanasiu activă și cea pasivă, între mijloacele ordinare și cele extraordinare, între o moarte care este intenționată în mod direct și una care este doar anticipată. Cu toate acestea, uneori se formulează următoarea obiecție: deosebirii precum aceasta sunt importante în măsura în care sunt avute în vedere nu aspectele morale, ci politicile publice. Politicile publice sunt cele care solicită linii de demarcație, iar cele trasate pentru a ne apăra împotriva omorurilor nejustificate sunt printre cele mai universal acceptate. Chiar dacă ne apar arbitrare și generatoare de dificultăți din punct de vedere filosofic, ele sunt totuși necesare pentru a proteja de abuzuri membrii cei mai vulnerabili ai societății. De bună seamă, problema e aceea dacă o astfel de obiecție are o temelie sigură: dacă nu cumva societățile în care, în unele împrejurări, se îngăduie în mod deschis ca vieții să i se poată pune capăt în mod intenționat se vor prăbuși pe o „pantă alunecoasă“ care va duce de la

practici justificate la practici nejustificate.

În versiunea sa **logică**, argumentul „pantei alunecoase” nu e convingător: nu există temeiuri logice pentru a conchide că motivele folosite pentru a justifica eutanasia - compasiunea și respectul pentru autonomia persoanelor - ar justifica de asemenea și omorurile care nu sunt făcute nici din compasiune și nici din respect pentru autonomie. În versiunea sa **empirică**, argumentul pantei alunecoase afirmă că în fapt omorurile justificate conduc la omoruri nejustificate. Această susținere are în spatele ei puține date empirice. Chiar dacă programul nazist de „eutanasi” este citat adesea ca un exemplu de ce se poate întâmpla atunci când o societate admite că unele vieți nu merită să fie trăite, motivația aflată în spatele acelor omoruri nu a fost nici compasiunea și nici respectul pentru autonomia persoanelor: mai degrabă a fost vorba de o prejudecată rasistă și e credința că puritatea de rasă a Volk-ului solicită eliminarea unor indivizi și a unor grupuri de indivizi. Cum am menționat deja, în Olanda a început deja un „experiment social” care privește eutanasia activă voluntară. Și nu există încă vreun indiciu că societatea olandeză a început să cadă pe vreo „pantă alunecoasă”.

Referințe bibliografice

D'Áquino, T., *Summa theologiae*, II, ii, întrebarea 64, articolele 5 și 7

Foot, P., „The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”, în B. Steinbock (ed.), *Killing and Letting Die*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1980.

Kant, I., „Duties towards the Body in Regard to Life”, în *Lectures on Ethics*, Harper & Row, London, 1986

Linacre Centre Working Party, *Euthanasia and Clinical Practice: Trends, Principles and Alternatives*, The Linacre Centre, London, 1982

Sacred Congregation for the Doctrine of Faith, *Declaration on Euthanasia*, Vatican, 1980.

EUTANASIA PASIVĂ ȘI EUTANASIA ACTIVĂ

James Rachels

În etica medicală se consideră că distincția dintre eutanasia activă și cea pasivă este crucială. Ea revine la aceea că, cel puțin în unele cazuri, doctorului i se poate permite să înceteze tratamentul și să lase pacientul să moară, dar nicideată nu i se poate permite să întreprindă vreo acțiune directă în scopul omorării acestuia. Doctrina pare să fie acceptată de cei mai mulți doctori și este girată într-o declarație adoptată de Camera Delegaților din Asociația Medicală Americană (AMA) la 4 decembrie 1973:

„Acțiunea unei ființe omenești de a pune capăt în mod intenționat vieții alteia - omorârea din compasiune - este contrară menirii profesiei medicale și politicii duse de Asociația Medicală Americană.

Încetarea utilizării unor mijloace extraordinare în vederea prelungirii vieții unui organism uman, în situația în care există dovezi de necontestat că moartea lui biologică este iminentă, va fi decisă de pacient și/sau de familia sa. Medicul trebuie să ajute în mod necondiționat pacientul și/sau familia acestuia, cu sfatul și discernământul său”.

Cu toate acestea, cred că avem motive foarte serioase să ne opunem acestei doctrine. Voi formula în continuare unele argumente relevante în acest sens și îi îndemn pe doctori să își reconsidere opiniile cu privire la această chestiune.

Să începem cu o situație familiară: un pacient care suferă de un cancer incurabil la gât are dureri insuportabile, care nu mai pot fi diminuate în mod satisfăcător. El va muri cu siguranță în câteva zile, chiar dacă tratamentul actual este continuat, dar el nu dorește să mai trăiască aceste zile, de vreme ce suferința sa este de neîndurat. În consecință îl roagă pe doctor să îi pună capăt vieții, iar familia lui se alătură rugămintelor sale.

Să presupunem că doctorul este de acord să oprească tratamentul, așa cum îi permite și doctrina oficială. Justificarea actului său este faptul că pacientul se află într-o stare de agonie chinuitoare și, de vreme ce oricum va muri, ar fi nedrept să i se prelungească inutil suferințele. Dar să observăm acum următorul lucru. Dacă cineva nu face decât să oprească un tratament, pacientul va muri după mai mult timp și astfel ar putea suferi

și mai mult decât dacă s-ar fi întreprins unele acțiuni mai directe, de pildă dacă i s-ar fi făcut o injecție cu efect letal. De aici putem extrage un argument puternic pentru ideea că, odată ce a fost luată de la bun început decizia ca pacientului să nu i se mai prelungească agonia, eutanasia activă este de preferat celei pasive. A spune altfel înseamnă a aproba opțiunea care duce mai degrabă la sporirea suferinței decât la diminuarea ei, fiind contrară impulsului umanitar ce se află la baza deciziei de a nu prelungi viața pacientului.

În parte, punctul meu de vedere este acela că procesul prin care cineva este „lăsat să moară” poate fi relativ încet și chinuitor, în timp ce acțiunea de a-i administra o injecție cu efect letal l-ar face să moară relativ rapid și fără durere. Să ne gândim și la un exemplu de alt gen. În Statele Unite, aproximativ un nou-născut din 600 se naște cu sindromul lui Down. Cei mai mulți dintre acești copii sunt sănătoși din alte puncte de vedere; aceasta înseamnă că dacă li se oferă chiar și numai îngrijirea pediatrică obișnuită, ei vor avea o copilărie altminteri normală. Unii dintre ei, totuși, se nasc cu infirmități congenitale precum obstrucțiile intestinale. Dacă dorim ca ei să trăiască, este nevoie să li se facă operație. Uneori părinții și medicii se hotărăsc să nu opereze copilul, lăsându-l să moară. Anthony Shaw descrie astfel ce se întâmplă atunci:

„Când nu este utilizată intervenția chirurgicală, doctorul trebuie să încerce să ușureze suferințele copilului pe măsură ce forțele naturii îi macină pe nesimțite viața. Ca un chirurg a cărui înclinație naturală este aceea de a folosi scalpелul pentru a lupta împotriva morții, a sta deoparte și a asista la moartea lentă a unui copil ce ar putea fi salvat fără a face nimic constituie cea mai epuizantă experiență din punct de vedere emoțional pe care am trăit-o. Este ușor să hotărăști, într-o discuție teoretică purtată în vreo conferință, că acești copii trebuie lăsați să moară. Dar este cu totul altceva să te afli în secția de pediatrie și să privești cum deshidratarea și infecția consumă o mică ființă timp de mai multe ore și zile. Aceasta reprezintă o experiență tragică pentru mine și personalul spitalului, mult mai mult decât pentru părinți, care niciodată nu pun piciorul în secția de pediatrie”¹.

Pot să înțeleg de ce unii oameni se opun total eutanasiei și insistă că asemenea copii trebuie să aibă dreptul să trăiască. Cred că pot de asemenea să-i înțeleg și pe alții care sunt în favoarea omorării, rapid și fără durere, a acestor copii. Dar de ce ar trebui cineva să prefere să permită ca „deshidratarea și infecția să consume o mică ființă timp de mai multe ore

și zile"? Doctrina care susține că un copilăș poate fi lăsat pradă deshidratării și infecției, dar nu i se poate face o injecție care i-ar pune capăt vieții fără suferință, pare atât de crudă încât cred că nu merită să mai căutăm și alte modalități de a o respinge. Limbajul dur nu este menit să ofenseze, ci doar să exprime acest punct de vedere în cel mai limpede mod posibil.

Al doilea argument al meu este că doctrina convențională determină luarea, fără o bază întemeiată, a unor decizii cruciale pentru viața și moartea unei ființe omenești. Să luăm din nou cazul copiilor cu sindromul lui Down care, pentru a putea trăi, au nevoie de operații pentru a i se corecta unele infirmități congenitale, fără legătură cu sindromul respectiv. Uneori nu se face nici o operație și copilul moare; dar când nu există o asemenea infirmitate, copilul trăiește mai departe. Acum, o operație cum ar fi aceea de a elimina o obstrucție intestinală nu este atât de dificilă și de periculoasă încât să fie interzisă. Motivul pentru care asemenea operații nu sunt efectuate în asemenea cazuri este, în mod clar, faptul că acel copilăș are sindromul lui Down, iar părinții și doctorul consideră că din cauza acestui fapt este mai bine pentru copil să moară.

Dar remarcăți că această situație este absurdă, indiferent de ce ar crede cineva despre viețile și potențialul acestor copii. Dacă viața unui astfel de copil merită să fie apărută, ce mai contează că are nevoie de o simplă operație? Sau, dacă cineva crede că este mai bine ca un asemenea copil să nu trăiască, ce mai înseamnă faptul că, întâmplător, el are un aparat intestinal sănătos? În ambele cazuri se decide pe temeiuri prea puțin serioase asupra unei chestiuni de viață și de moarte. Problema apare deoarece copilul are sindromul lui Down - și nu pentru că are o boală a aparatului intestinal. Dacă se consideră că trebuie luată o decizie, atunci ea trebuie să se facă pe această bază și nu ar trebui să admitem aducerea în discuție a problemei absolut irelevantă dacă aparatul intestinal este blocat sau nu.

Ce anume face posibilă această situație este, bineînțeles, ideea că, atunci când există un blocaj intestinal, copilul ar putea fi „lăsat să moară”, dar că atunci când nu există o astfel de infirmitate nu se mai poate face nimic, pentru că nimeni nu trebuie să îl „omoare”. Faptul că o asemenea idee duce la rezultatul că se poate decide asupra vieții și a morții pe o bază atât de puțin relevantă reprezintă un alt motiv important pentru care doctrina ar trebui respinsă.

O altă presuposiție de la care oamenii pleacă atunci când consideră

că există o diferență importantă de ordin moral între eutanasia activă și cea pasivă este ideea că a omorî pe cineva este mai rău din punct de vedere moral decât a-l lăsa să moară. Oare așa să fie ? Este acțiunea de a omorî, ca atare, mai rea decât aceea de a lăsa pe cineva să moară? Pentru a analiza această problemă, voi lua în considerare două cazuri care sunt exact la fel, cu excepția faptului că unul implică un omor, pe când celălalt implică acțiunea de a lăsa pe cineva să moară. Și voi întreba dacă această diferență are vreo importanță pentru judecata morală. Este important ca exemplele să fie absolut identice, cu excepția acestei singure diferențe, de vreme ce altfel nu se poate avea încredere în faptul că ea, și nu altă diferență, determină o discrepanță în evaluarea morală a celor două cazuri. Așa că să trecem la examinarea lor:

În primul, Smith ar deveni moștenitorul unei averi uriașe dacă i s-ar întâmpla ceva vărului său, în vârstă de șase ani. Într-o seară, pe când copilul face baie, Smith se furișează în camera de baie, înecă copilul și apoi aranjează lucrurile astfel încât să pară că a fost un accident.

În al doilea caz, Jones ar moșteni de asemenea o avere uriașă dacă i s-ar întâmpla ceva vărului său în vârstă de șase ani. Ca și Smith, Jones se strecoară și el, plănuiind să înecă copilul aflat în cada de baie. Totuși, tocmai când pătrunde în camera de baie, Jones vede copilul cum alunecă și se lovește la cap, prăbușindu-se în apă cu fața în jos. Jones jubilează; el stă pe aproape, pregătit să împingă capul copilului înapoi în apă dacă este cazul. Dar nu este nevoie să facă acest lucru. Zbătându-se puțin, copilul se înecă absolut de la sine, „în mod accidental“, în vreme ce Jones privește și nu face nimic.

Acum problema este că Smith a omorât copilul, în vreme ce Jones „doar“ l-a „lăsat să moară“. Aceasta constituie singura diferență între cei doi. Care dintre cei doi s-a purtat mai bine din punct de vedere moral? Dacă diferența dintre a omorî și a „lăsa pe cineva să moară“ ar fi fost o chestiune morală importantă în sine, atunci ar trebui să spunem despre conduita lui Jones că nu este atât de condamnabilă precum cea a lui Smith. Dar ar putea cineva să vrea să afirme acest lucru? Eu nu cred. În primul rând, ambii au acționat din același motiv - câștigul personal; când au acționat, amândoi au avut în vedere exact același scop. Din conduita lui Smith am putea conchide că el este un om rău; desigur, am putea retracta sau modifica această presupunere dacă am afla câteva lucruri în plus despre el, de exemplu că este alienat mintal. Dar oare s-ar putea conchide exact același lucru din comportamentul lui Jones? Și nu cumva aceleași

considerente suplimentare ar putea să ne modifice această apreciere? Mai mult, să presupunem că Jones ar pleda astfel în apărarea lui: „În fond, eu nu am făcut decât să stau acolo și să privesc cum copilul se îneca. Nu l-am omorât. Doar l-am lăsat să moară.” Mai departe, dacă a lăsa pe cineva să moară ar fi în sine mai puțin rău decât a omori, felul în care el s-a apărât ar trebui să aibă cel puțin o anumită greutate. Dar nu are. O asemenea „apărare” poate fi privită drept o pervertire grotescă a judecării morale. Din punct de vedere moral nici măcar nu putem considera că Smith și-a susținut felul în care s-a comportat.

Dar s-ar putea replica, pe bună dreptate, în felul următor: cazurile de eutanasiu cu care se confruntă doctorii nu sunt deloc așa. Ele nu implică vreun câștig personal sau distrugerea unor copii sănătoși. Ei se ocupă doar de cazurile în care viața unei persoane a devenit sau îi va deveni în curând o povară chinuitoare. Dar și în aceste cazuri se poate arăta același lucru: simpla diferență dintre a omori și a lăsa pe cineva să moară nu are prin ea însăși un caracter moral. Un medic care, din motive umanitare, își lasă pacientul să moară se află în aceeași situație morală cu un medic care din aceleași motive i-ar fi administrat pacientului o injecție cu efect letal. Dacă decizia sa a fost eronată (să admitem, de pildă, că maladia pacientului ar fi fost de fapt vindecabilă), aceasta ar fi la fel de regretabilă indiferent de metoda prin care a fost dusă la îndeplinire. Iar dacă hotărârea doctorului a fost corectă, metoda folosită nu are în sine nici o importanță.

Declarația de natură politică a AMA evidențiază foarte bine problema crucială: ea privește „acțiunea unei ființe omenești de a pune capăt în mod intenționat vieții alteia”. Dar după ce identifică problema și interzice „omorârea din compasiune”, declarația continuă prin a nega faptul că oprirea unui tratament este totuna cu a pune intenționat capăt unei vieți. De aici provine greșeala, pentru că ce altceva este oprirea unui tratament, în aceste circumstanțe, decât nu „acțiunea unei ființe omenești de a pune capăt în mod intenționat vieții alteia”?

Bineînțeles că este chiar acest lucru; căci dacă nu ar fi, toată discuția n-ar mai avea nici un sens.

Mulți vor accepta cu greu această apreciere. Un motiv pare să fie acela că este foarte simplu să combini întrebarea dacă a omori este în sine mai rău decât a lăsa pe cineva să moară sau nu, cu chestiunea foarte diferită dacă cele mai multe cazuri reale de omoruri sunt mai condamnabile decât cele mai multe situații reale în care cineva este lăsat să moară. Majoritatea cazurilor reale de crimă sunt fără îndoială groaznice

(gândiți-vă, de exemplu, la toate crimele relatate în ziare) și auzim în fiecare zi de asemenea cazuri. Pe de altă parte, rar aflăm de cazuri în care cineva este lăsat să moară, cu excepția cazurilor în care medicii, din motive umanitare, lasă un pacient să moară. În acest fel, lumea se obișnuiește să gândească despre omucidere într-o lumină mult mai negativă decât despre faptul de a lăsa pe cineva să moară. Or, este limpede că nu simpla diferență între a omori și a lăsa pe cineva să moară contează în astfel de situații. Mai degrabă contează alți factori (precum motivul de câștig personal al ucigașului, de exemplu, în contrast cu motivația umanitară a doctorului) care face ca reacțiile noastre în aceste cazuri să fie diferite.

Am argumentat că acțiunea de a omori nu este prin sine însăși mai rea decât acțiunea de a lăsa pe cineva să moară, iar dacă am dreptate, rezultă că eutanasia activă nu este mai imorală decât eutanasia pasivă. Ce argumente pot fi aduse de partea cealaltă? Cel mai obișnuit, cred eu, este următorul:

„Diferența importantă dintre eutanasia activă și cea pasivă este aceea că, în cazul eutanasierii pasive, doctorul nu întreprinde nimic care să provoace decesul pacientului său. Doctorul nu face nimic, iar pacientul moare de maladia de care oricum suferă. Însă în cazul eutanasierii active doctorul face ceva pentru a provoca decesul pacientului: îl omorâ. Doctorul care administrează unui pacient suferind de cancer o injecție cu efect letal a cauzat el însuși moartea pacientului, or, dacă el oprește tratamentul, atunci cauza morții pacientului este cancerul de care suferă”.

Aici trebuie să fie făcute mai multe precizări. În primul rând, nu este chiar corect să spui că în cazul eutanasierii pasive doctorul nu face nimic, pentru că el face un anumit lucru care este foarte important: el lasă pacientul să moară. Acțiunea de „a lăsa pe cineva să moară” este cu siguranță diferită din anumite puncte de vedere de alte tipuri de acțiuni, mai ales prin faptul că reprezintă un gen de acțiune pe care cineva o realizează refuzând să întreprindă alte acțiuni specifice. De exemplu, cineva ar putea lăsa un pacient să moară refuzând să-i dea medicamente, tot așa cum cineva ar putea insulta pe altcineva prin faptul că nu dă mâna cu el. Dar atunci când ceea ce ne interesează este o apreciere morală, este important că avem a face cu o acțiune. Decizia de a lăsa un pacient să moară este apreciată din punct de vedere moral la fel ca și cea de a-l omori, ambele pot fi socotite ca înțelepte sau neînțelepte, ca pline de compasiune sau sadice, ca drepte sau nedrepte. Dacă în mod deliberat un doctor lasă să moară un pacient care suferea de o boală vindecabilă cu mijloace obișnuite, cu siguranță că el va fi blamat moral pentru ce a făcut.

EUTHANASIA

Dacă așa stau lucrurile, nu i-ar folosi deloc în apărare să insiste asupra faptului că el „n-a făcut nimic“. Căci el a făcut ceva realmente foarte grav: și-a lăsat pacientul să moară.

Stabilirea cauzei morții poate fi foarte importantă din punct de vedere juridic, căci astfel se va putea determina dacă este cazul ca medicul să fie acuzat de crimă sau nu. Dar nu cred că această chestiune poate fi folositoare pentru a ilustra o diferență de ordin moral între eutanasia activă și cea pasivă. Motivul pentru care se consideră că este rău să fii cauza morții cuiva este faptul că moartea este privită ca un mare rău - ceea ce și este. Totuși, odată ce s-a stabilit că eutanasia, fie ea și pasivă, este de dorit într-un caz dat, s-a stabilit de asemenea că în această situație moartea nu constituie un rău mai mare decât ca pacientul să continue să trăiască. Iar dacă acesta este adevărul, motivul obișnuit pentru care noi nu dorim să fim cauza morții cuiva pur și simplu nu este aplicabil în asemenea cazuri.

O ultimă problemă: medicii ar putea crede că toate acestea țin numai de un interes scolastic, că reprezintă genul de lucruri care îi preocupă pe filosofi - dar care nu au nici un fel de importanță practică pentru munca lor. Cu toate acestea, doctorii trebuie să se gândească la consecințele juridice ale actelor lor; iar eutanasia activă este în mod clar interzisă prin lege. Dar chiar și așa, ei ar trebui de asemenea să nu ignore faptul că legea îi obligă să se supună unei doctrine morale care ar putea foarte bine să nu fie întemeiată, dar care are un efect considerabil asupra practicii medicale. Bineînțeles că cei mai mulți medici nu se consideră în prezent constrânși în privința acestei chestiuni, deoarece ei consideră că ceea ce fac nu este decât să respecte cerințele legii. Mai degrabă, în declarații de ordin politic, cum este cea a Asociației Medicale Americane pe care am citat-o, ei girează această doctrină ca un element central al eticii medicale. În această declarație eutanasia activă este condamnată nu numai ca act ilegal, ci și ca o acțiune „contrară menirii profesiei medicale“, în timp ce eutanasia pasivă este aprobată. Totuși, reflecțiile noastre anterioare sugerează că nu există de fapt o diferență între cele două, considerate în ele însele (s-ar putea să existe diferențe morale importante în unele cazuri în ce privește consecințele lor; dar așa cum am arătat deja, aceste diferențe pot conduce la concluzia că eutanasia activă și nu cea pasivă constituie opțiunea preferabilă din punct de vedere moral). Prin urmare, chiar dacă doctorii trebuie să facă - în vederea respectării legilor - o discriminare între eutanasia activă și cea pasivă, ei nu ar trebui să facă mai mult de atât. În particular, ei nu ar trebui să mai adauge acestei distincții vreo autoritate și greutate, introducând-o în declarațiile oficiale privitoare la etica medicală.

NOTE

1. A. Shaw, „Doctor, Do We Have a Choice?“, în *New York Magazine*, January 30, 1972, p. 54

O RECONSIDERARE A EUTANASIEI

Lisa Sowle Cahill

În societățile occidentale respectul pentru valoarea vieții umane și grija pentru păstrarea ei au reprezentat în mod tradițional temeiurile practicii medicale. Dar, datorită progresului relativ recent, însă foarte rapid al tehnologiei medicale, afirmarea corespunzătoare a acestui respect și îndeplinirea adecvată a acestei griji constituie probleme etice care stârnesc nedumeriri. Adesea nu este o treabă ușoară pentru medic să decidă cum să-și onoreze cât mai bine obligația „de a aduce servicii umanității respectând pe deplin demnitatea omului”¹.

Incertitudinea de ordin moral care învăluie percepțiile noastre curente privind relația dintre omul bolnav și cel sănătos (aici este vorba în special de cei angajați în profesii de asistență medicală) și cea dintre bolnav și diferitele moduri în care poate fi tratată boala poate fi diminuată printr-o reflecție atentă asupra înțelesului principiului „sanctității vieții” și implicațiile sale asupra activității medicale [...] Se zice că viața biologică este „sacră” deoarece constituie o condiție fundamentală a împlinirii sensului vieții umane. Dar existența fizică nu reprezintă o valoare absolută pentru persoana umană. Care sunt acele situații conflictuale ce fac ca alte valori să fie de prim ordin? Ce genuri de acțiuni sunt compatibile atât cu principiul respectului pentru viață cât și cu recunoașterea faptului că aceasta nu este o valoare absolută? Va trebui să excludem întotdeauna eutanasia directă sau „omorul din compasiune” din categoria unor asemenea acțiuni, chiar și în cazurile de moarte extrem de dureroasă sau de stare permanentă de inconștiență?

Convingerea că viața omenească are o valoare și impune un respect formelor inferioare de viață poate fi exprimată în chipuri variate și dispune de o bază largă de argumente, extrase din perspectiva unor tradiții etice diverse. Comunitățile iudeo-creștine au adoptat principiul sanctității vieții pentru că el este în concordanță cu credința religioasă într-un Dumnezeu care creează și conservă viața omenească și care impune acestei vieți obligația morală de a conserva și proteja viața. Tradiția romano-catolică a creștinismului a încercat să adauge acestui principiu mai degrabă abstract un conținut moral adecvat, provenit în special din

EUTHANASIA

domeniul eticii medicale. Numai Dumnezeu are „dominion” deplin sau dreptul de a deține control asupra vieții omenești. „dominionul” omului asupra propriei vieți este limitat. „Dumnezeu este creatorul și stăpânul vieții omenești și nimeni nu îi poate pune capăt fără autorizația Lui”². Dar, deși credința religioasă într-un Creator care iubește și întreține viața persoanei umane furnizează o justificare puternică a respectului ce trebuie să i se acorde, principiul sanctității vieții poate să fie susținut și de pe poziții filosofice, invocându-se experiența omenească obișnuită. Mulți umaniști atești sau agnostici ar fi de acord că, de vreme ce viața constituie condiția fundamentală și de neînlocuit a capacității de a avea experiența oricărei valori umane, ca este o valoare primordială - sau unica valoare primordială - care nu trebuie să fie distrusă în lipsa unor temeri profunde³.

În teologia catolică etico-medicală principiul sanctității vieții a fost susținut nu numai pentru că este compatibil cu antropologiile consacrate de Biblie, ci și fiindcă este o parte a legii morale naturale. În acest sens, el formulează o obligație morală universală, care se aplică tuturor bărbaților și femeilor, nu numai celor creștini. În teologia legii morale naturale a catolicismului acest principiu a avut două forme fundamentale, una negativă și alta pozitivă. O vom analiza mai întâi pe cea negativă - care interzice violarea sau distrugerea vieții; vom porni în acest scop de la argumentele lui Toma d'Aquino împotriva asasinatului⁴. Principiul este adesea formulat în felul următor: „Este întotdeauna greșit să omori în mod direct o ființă umană nevinovată”⁵. Aceasta a constituit baza de pe care Biserica s-a opus avortului (ca omucidere) și eutanasiei (ca sinucidere sau asasinat, sau ambele la un loc)⁶. În al doilea rând, ne vom ocupa de forma pozitivă (de asemenea existentă la Aquino) a principiului sanctității vieții⁷. Ea constă în afirmarea respectului pentru integritatea calității omului de a fi persoană. În formularea medicală standard, acest „principiu al totalității” proclamă subordonarea unui organ în beneficiul organismului, ca partea față de întreg. Afirmarea valorii vieții pe atari coordonate a oferit un cadru pentru justificarea mutilării pe cale chirurgicală a organismului uman (de exemplu, extirparea unui organ bolnav) în scopul menținerii lui ca întreg în bune condiții⁸. Intenția principiului totalității este de a respecta și asigura integritatea și sănătatea ființei umane luate ca un tot.

Principiul totalității a vizat de obicei viața persoanei umane individuale considerată ca organism fizic. Totuși, se pot oferi argumente

în sensul că cel mai deplin înțeles al acestui principiu, așa cum este el folosit în prezent de către teologii care scriu pe teme de etică medicală, include subordonarea laturii fizice a omului întregului „persoanei” - care înglobează și latura sa spirituală.

În timpul pontificatului său, Pius al XII-lea s-a referit în repetate rânduri la problemele etice cu care se confruntă astăzi profesunile medicale. Învățăturile sale sunt semnificative atât pentru că ele constituie expresii ale reflecției asupra moralității medicale din perspectiva „legii naturale”, cât și pentru că au fost consacrate ca un punct de vedere autorizat (deși nu infailibil) pentru membrii bisericii catolice. Principiul totalității este frecvent utilizat de către Pius în analizele sale aspra unor probleme etico-medice, iar formulările pe care el le dă acestui principiu sunt cele mai des invocate de către teologii catolici. Pius al XII-lea a rostit un discurs, astăzi celebru, cu privire la cercetarea medicală în cadrul Primului Congres Internațional de Histopatologie a Sistemului Nervos care s-a ținut la Roma la 13 septembrie 1952. În acel loc el a afirmat că, de vreme ce „părțile există pentru întreg”, acesta din urmă reprezintă un factor determinant pentru parte și poate dispune de ea pentru a-și satisface propriile interese⁹. De aceea, „pacientul poate permite ca părți ale corpului său să fie distruse sau mutilate atunci când și în măsura în care este necesar pentru binele ființei sale ca întreg”¹⁰.

Examinarea principiului totalității în versiunea sa abstractă ne conduce la întrebarea dacă „totalitatea” unei persoane umane poate fi definită în mod adecvat în termenii „organismului” fizic, de care vorbea în discursul său Papa Pius al XII-lea. Or, învățătura catolică ne oferă de fapt o bază solidă pentru a defini calitatea de persoană umană ca o totalitate care este în mod esențial constituită prin integrarea elementului fizic cu cel spiritual. Papa însuși declară în enciclica sa *Corpus Mysticum* al Lui Iisus Hristos că „omul în întregul său” nu este „limitat numai la organismul corpului nostru muritor”¹¹. Cea mai explicită declarație a sa în această chestiune este, probabil, cea făcută într-o alocuțiune rostită la Congresul Internațional de Psihoneurofarmacologie, pe 9 septembrie 1958. Vorbind despre experimentele medicale, Papa a afirmat că „subordonării organelor față de organism și față de finalitatea lui trebuie să îi adăugăm subordonarea organismului însuși față de finalitatea spirituală a persoanei”¹².

O versiune lărgită și poate ceva mai tehnică a concepției papale asupra persoanei umane este oferită într-un discurs ținut în 1958 la

EUTHANASIA

Congresul Asociației Internaționale de Psihologie Aplicată. Sinele este descris explicit ca o „totalitate alcătuită din părți”. Pius observă că: „Noi definim personalitatea ca unitatea psihosomatică a unui om în măsura în care este determinată și guvernată de suflet”¹³. În acest sens, într-o alocuțiune rostită la Uniunea Internațională împotriva Cancerului, în 1956, Papa se simte obligat să avertizeze că „înainte de orice altceva, doctorul trebuie să țină cont de om în întregul lui, în unitatea persoanei sale, cu alte cuvinte nu numai de condiția sa fizică, ci și de starea lui psihologică, precum și de idealurile sale morale și spirituale și de locul pe care îl ocupă în societate”¹⁴. Problema este însă dacă accentul puternic pus de Pius pe „om ca întreg” nu intră cumva în contradicție cu interdicția sa absolută privind eutanasia¹⁵. Căci dacă corpul este o „parte” a totalității persoanei umane, atunci există oare vreo circumstanță în care acesta ar putea fi sacrificat pentru binele întregului, printr-o acțiune directă? Această problemă ne va prilejui reflecții care vor trece dincolo de felul în care, în trecut, au fost abordate asemenea acțiuni.

1. VIAȚA ȘI MOARTEA

Versiunea tomistă a teologiei morale romano-catolice impune ca esențială aprecierea vieții și a morții omului din perspectiva țelului suprem al persoanei umane. Ca urmare, unui teolog care aparent respectă tradiția i s-ar părea extrem de nepotrivit să interpreteze aceste dileme morale prin prisma unui principiu al „totalității” umane care ar neglija nu numai țelul supranatural al omului, ci și scopul său de integrare matură a corpului cu spiritul. Or, în cercetările lor de etică medicală, teologii contemporani încearcă să acorde locul cuvenit acestei naturi umane în întregul ei. Preocuparea este evidențiată cel mai clar în *Directivele Etice și Religioase pentru Instituțiile Medicale Catolice*, astăzi în vigoare, care susțin că un spital catolic are „responsabilitatea de a afla și a proteja binele total al pacienților lui”. Acest bine nu este definit într-un sens fizic: „Obiectivul de prim rang al celor însărcinați cu administrarea unei instituții medicale catolice este binele total al pacientului, iar acesta cuprinde atât fericirea lui spirituală, cât și fericirea lui temporară”¹⁶. Kieran Nolan, un preot și un teolog care participă la acțiunile pastorale de îngrijire a bolnavilor, ne amintește că dacă eutanasia ar fi acceptată din punct de vedere moral, acest lucru ar trebui să se facă în semn de „profund respect creștinesc pentru integritatea persoanei individuale”¹⁷. Potrivit

sensului pozitiv al principiului sanctității vieții, binele pentru o persoană umană în totalitatea ei trebuie să dețină întâietate în toate deciziile care privesc fericirea sa și obligațiile pe care alți semeni le au față de ea, atât în timpul vieții sale cât și în momentul în care se află pe patul de moarte. Așa cum arată Nolan în mod semnificativ: „Preocuparea creștină trebuie să vizeze mântuirea omului și nu doar simpla lui conservare biologică”¹⁸.

De ce se consideră însă în mod obișnuit că această conservare a vieții este esențială pentru persoana umană în întregul ei? Atât versiunea negativă cât și cea pozitivă a principiului sanctității vieții dau expresie unei neînțelegeri adânci a „dreptului” oamenilor la viață și, în același timp, a „datoriei” lor de a o proteja. O persoană individuală nu trebuie să fie privată în mod nedrept de viața sa; mai mult, bunăstarea sa personală integrală trebuie să fie încurajată. Această înțelegere se bazează pe ideea că viața constituie condiția fundamentală a tuturor celorlalte valori umane și că de aceea ea însăși trebuie să fie conservată în măsura în care poate fundamenta acele valori. Suprema valoare umană este iubirea de Dumnezeu, realizată - cel puțin în parte - prin iubirea aproapelui. Această concepție creștină asupra sensului vieții a fost exprimată cu forță în cadrul eticii medicale catolice. Pius al XII-lea în alocuțiunea sa *Prelungirea vieții* menționează caracterul fundamental al „unui bine superior, mai important” - binele iubirii pentru Dumnezeu - asupra vieții trupesti¹⁹. Thomas J. O'Donnell, S.J., remarcă faptul că viața este un „bine relativ”; ea are valoare deoarece reprezintă un cadru pentru alte valori care contribuie la „binele absolut” - strădania omului de a dobândi mila lui Dumnezeu (scopul său supranatural)²⁰. De curând, Richard A. McCormick, S.J., a recurs la un argument similar când a pus în discuție perspectivele de viață ale nou-născuților cu malformații. El susține că viața trebuie conservată numai atâta timp cât poate asigura cel mai mare bine pentru om: acesta constă în relațiile de iubire dintre el și alte persoane. O viață cu sens este aceea în care persoana individuală are conștiința lumii exterioare și este scutită de durerea fizică sau suferințe atât de grave încât simplul efort de a supraviețui abate respectiva persoană de la binele uman primordial - iubirea²¹.

Deoarece creștinul afirmă că persoana umană în întregul ei este mai mult decât existență biologică, rezultă că pentru el viața nu este niciodată o valoare **absolută**, o valoare care ar trebui ocrotită cu orice preț. Uneori supraviețuirea nu constituie un bine pentru o anumită persoană individuală pentru că aceasta nu îi poate oferi condițiile unei existențe

EUTHANASIA

personale care să aibă un sens pentru ea. Uneori supraviețuirea unui individ este incompatibilă cu păstrarea altor valori. În asemenea cazuri, creștinul nu contestă faptul că viața umană reprezintă o valoare care trebuie respectată. Totuși, cum alegerile sale morale se petrec în condiții marcate de păcatul originar, el își dă seama că trebuie să medieze cu responsabilitate între valori contradictorii, între drepturile și datoriile care decurg din ele. Alegerile morale nu se desfășoară întotdeauna în situații în care problemele sunt bine definite iar alternativele de acțiune organizate ordonat într-o ierarhie a priorităților etice²². Cum și în acele situații suntem obligați să alegem, rezultă că nu trebuie să avem încredere în caracterul definitiv al unor judecăți morale particulare și în faptul că agentul moral va putea să evite să poarte responsabilitatea pentru consecințele nedorite ale unei alegeri morale dificile. Câteodată deciziile privind viața și moartea ne cer să alegem între valori rivale și care deci nu pot fi toate satisfăcute într-un caz dat.

Exemplele clasice de dileme etice de acest tip sunt: războiul, cazurile de legitimă apărare și pedeapsa capitală. În aceste trei situații, „dreptul la viață” al unei persoane individuale intră în conflict cu dreptul la viață al unui alt individ sau chiar al unei comunități umane, cu viața însăși sau cu încercarea de a da naștere unor bunuri mai valoroase decât viața, pentru care aceasta ar putea fi sacrificată. Să ne amintim de interdicția obișnuită a omuciderii; vom observa însă că fiecare din cele trei cazuri poate constitui o excepție de la această interdicție. Într-adevăr, obiectul acțiunii de ucidere directă, într-un anume sens, este „nevinovat”²³.

Chiar și viețile celor mai nevinovați nu sunt însă bunuri absolut inviolabile. În concordanță cu preocuparea sa pentru „binele total” al persoanei, tradiția morală catolică afirmă ca păstrarea în viață chiar și a omului drept uneori nu constituie cea mai înaltă valoare care trebuie ocrotită într-o situație de conflict. Nu e greu de văzut că în trecut s-a socotit că este justificabilă numai uciderea prin mijloace indirecte a celui nevinovat. De exemplu, se admitea că martinul poate permite nimicirea sa fizică, în semn de mărturie pentru binele suprem - iubirea de Dumnezeu întru Hristos. Aici persoana individuală permite (fără să cauzeze în mod direct) să fie omorâtă în vederea ocrotirii unei valori superioare.

Distincția frecvent întâlnită în etica medicală între mijloacele „obișnuite” (mandatorii) de menținere a vieții și cele „extraordnare” (opționale) este justificată într-un mod similar. Anume, decesul poate fi

permis (sau cauzat „în mod indirect”) prin întreruperea tratamentelor care nu servesc celor mai importante interese ale pacientului. Potrivit definiției astăzi admisă, un mijloc nu e obligatoriu dacă este dificil de întreținut sau de folosit, sau dacă probabil nu oferă pacientului prea multe beneficii privind fie calitatea, fie durata vieții. Un tratament nu trebuie să fie utilizat dacă nu va redresa sănătatea unei persoane individuale la un nivel la care aceasta să poată contribui la realizarea celor mai înalte valori (spirituale) ale vieții sau care să nu-l împiedice pe viitor să acționeze astfel²⁴. Pe de altă parte, o viață umană merită cu adevărat să fie prelungită dacă poate oferi o șansă de a trăi uitarea de sine în iubirea față de ceilalți. Relațiile personale constituie motivul pentru care viața merită să fie întreținută.

2. CAUZE DIRECTE ȘI CAUZE INDIRECTE ALE MORȚII

Atunci când o acțiune de a omorî o persoană nevinovată este „indirectă”²⁵, ea cade în afara sferei de aplicare a principiului negativ al sanctității vieții. Bunăoară, martirul nici nu își dorește propria moarte și nici nu și-o cauzează în mod direct; martiriul său este o consecință nedorită a credinței sale neclintite. Tot așa, a omorî să asiguri unui pacient unele mijloace extraordinare de prelungire a vieții nu înseamnă a-i cauza în mod direct moartea, ci doar a permite ca aceasta să survină ca rezultat firesc al bolii de care suferă persoana respectivă. O astfel de hotărâre este luată în ideea că prelungirea vieții acelei persoane nu concordă cu grija pentru fericirea ei integrală. În această situație de conflict valoric dreptul ei la viață și, în același timp, datoria medicului de a i-o conserva trebuie să se subordoneze „dreptului ei la moarte”. Căci viața nu îi mai oferă acelei persoane condiții suficiente pentru a culege roadele relațiilor sale de iubire, atât cu ceilalți semeni, cât și, prin ei, cu Dumnezeu. Când nu se recurge la tratamente extraordinare (care până la urmă se dovedesc inutile), se recunoaște atât dreptul pacientului de a nu suferi tot mai mult, fizic și spiritual, în urma înrăutățirii situației sale, cât și datoria medicului de a se îngriji de pacientul său, privindu-l ca pe o persoană umană.

De aici nu decurge însă că pacientul nu mai are dreptul la viață sau că i se poate lua viața împotriva voinței sale ori pentru binele oricărei alte persoane sau al societății. Atât dreptul la viață cât și cel la moarte trebuie să fie subordonate promovării bunăstării persoanei umane în întregul ei. Atunci când cele două valori - viața și moartea - intră în conflict, pacientul

sau un apropiat al său pot prefera să exercite dreptul la moarte, considerând că aceasta este cea mai adecvată soluție pentru propria bunăstare integrală a pacientului.

În general, „respectul” pe care îl purtăm unei persoane poate fi dovedit în două feluri: fie prin fapte care exprimă prețuirea pe care i-o acordăm, fie prin evitarea acelor acțiuni care exprimă dispreț sau indiferență față de ea. Să vedem acum ce înseamnă, ce solicită, ce presupune „respectul pentru viață” ca principiu etic, atunci când, în practica medicală, întâlnim opțiuni care vizează moartea. În etica teologică (deși poate nu întotdeauna și în medicină) se admite faptul că din respectul pentru viață nu decurge mereu cerința de a o prelungi la nesfârșit. Uneori respectul este arătat în modul cel mai adecvat prin refuzul de a interveni sau de a continua intervenția în mersul organismului spre moartea biologică. Acesta este de altfel principalul argument - nu neapărat inedit - în etica filosofică sau creștină al lui Pius al XII-lea din alocuțiunea *Prelungirea vieții*.

Rămâne acum să găsim un răspuns la întrebarea cu adevărat grea: Poate respectul să însemne și intervenția prin mijloace **directe** pentru a pune capăt vieții unui pacient? (Până în acest moment am cercetat dacă o acțiune de omisiune este morală; acum ne punem aceeași problemă în cazul unei acțiuni de comitere). Este limpede că răspunsul oficial al bisericii romano-catolice la această întrebare a fost negativ²⁶: tratamentele de întreținere artificială a vieții pot fi omise, dar moartea nu trebuie grăbită prin mijloace directe. Problema pe care o pun eu este dacă această poziție e sau nu consistentă cu celelalte valori susținute și ocrotite în mod explicit de către biserică, cum ar fi cea a demnității și fericirii persoanei umane ca întreg.

Reamintesc că în teologia catolică principiului sanctității vieții i s-au dat două expresii etice normative. Forma sa prohibitivă oferă argumente pentru condamnarea eutanasiei voluntare. Forma sa afirmativă oferă argumente pentru respectarea și promovarea integrității persoanei umane individuale. Este însă oare posibil ca în orice situație particulară aceste două consecințe ale principiului valid mai general al respectului pentru viață să fie compatibile? Oare nu s-ar putea ca obligația de a nu provoca în mod direct moartea să intre în conflict cu obligația de a respecta valorile și scopurile persoanei umane? Iar dacă ar fi să apară un conflict în practica medicală, cărei obligații ar trebui să i se acorde prioritate, în sensul că satisface în cel mai înalt grad principiul sanctității vieții?

Să luăm un exemplu, care este adesea menționat în discuțiile privitoare la eutanasiu. Motivul pentru care e dat des e acela că el ilustrează adecvat modul cum se ia o decizie de provocare a morții unei persoane aflate în stare de agonie, atât din punctul de vedere al celui care acționează, cât și din al celui asupra căruia se acționează. Un pacient care suferă de un cancer în faza sa ultimă se află în agonie. Cea mai optimistă prognoză medicală îi mai acordă câteva zile de viață. El suportă o suferință cumplită, atât sub aspect fizic, cât și „spiritual“ [...] Durerea fizică a pacientului nostru nu poate fi domolită în mod eficient prin utilizarea analgezicilor (cauza este fie natura particulară a bolii sale, fie stadiului de dezvoltare a practicii medicale). Integritatea și maturitatea personalității pe care el le-a atins, ca scop al vieții sale trăite până acum, se prăbușesc cu rapiditate pe măsură ce el îndură experiența demoralizantă a deteriorării condiției sale fizice și psihice; el își dă seama de faptul că viața - care odată a constituit un bine pentru el - se apropie acum de sfârșit. Este împăcat cu gândul morții și speră poate să cunoască pacea sau fericirea într-o existență dincolo de moarte. El solicită medicului să îi grăbească decesul și să-l scutească de insuportabila sa suferință. Cere ca acest lucru să fie săvârșit nu numai din milă, ci și din respectul cuvenit dorinței sale de a nu fi constrâns să facă față unor insuportabile amenințări la adresa integrității sale personale și de a împlini fără întârziere inutilul telul acestei vieți care acum se apropie de sfârșit.

Primele obiecții care vor fi ridicate împotriva gestului unui doctor de a se supune unei atare rugăminți vor privi posibilitatea ca atare de a descrie situația în acești termeni. Unii vor susține că întotdeauna în asemenea cazuri există șansa unui diagnostic eronat; sunt relateate exemple de „însănătoșiri miraculoase“ în care o redresare inexplicabilă a urmat unui diagnostic de „cancer fără speranță“. Oricine reflectează asupra experienței umane trebuie să admită că toate deciziile noastre sunt supuse greșelii. Oamenii trebuie să acționeze, totuși, pe baza probabilităților ridicate: ei trebuie să admită că, deși există și alte posibilități, acestea nu oferă o bază rațională de acțiune atunci când sunt puși în fața unor probe mult mai convingătoare.

3. ALTE OBIECȚII

Alții ar putea obiecta că nici o ființă umană nu își dorește cu adevărat moartea și că, beneficiind de sprijinul unei echipe de medici și a unei familii solidare, ea se va bucura până și de ultimele clipe de viață. Elisabeth Kübler-Ross a extras din experiența sa clinică numeroase dovezi că pacienții muribunzi sunt în stare să își accepte moartea și să fie

pregătiți pentru ea²⁸. Dacă adăugăm și faptul că nu în toate circumstanțele pot fi potolite suferințele cele mai grele, ne putem închipui mai ușor un pacient care își dorește moartea, după ce și-a analizat în mod realist propriile perspective de realizare umană în scurtul răstimp care i-a mai rămas. Totuși, chiar dacă majoritatea pacienților sunt în stare să dea un sens vieții lor chiar și atunci când sunt pe patul de moarte, nu trebuie să uităm cazurile când cineva nu este capabil de așa ceva.

Din punct de vedere moral un asemenea caz - cu siguranță neobișnuit în etica medicală - ar putea fi examinat în termenii celor două forme ale principiului sancționării vieții. Prima formă apelează la prohibiția tradițională, care prezintă eutanasia voluntară ca pe un act direct de omorâre a unui om „nevinovat”²⁹ (fie a sa însăși, fie a altuia). Dacă cineva ar considera acțiunea morală din perspectiva acestui principiu, singurul omor legitim este acela care fie nu este „direct”, fie privește eutanasia unei persoane care nu este „nevinovată”³⁰. Aceasta nu înseamnă, firește, să consideri că un pacient muribund este „vinovat”; adevărata problemă care apare aici este alta: e aceea dacă, atunci când cercetăm caracterul moral al eutanasiilor voluntare, contează vinovăția sau nevinovăția pacientului.

Cum trebuie să interpretăm expresia negativă a prescripției legii naturale de a ocroti dreptul individual la viață? La Thoma d'Aquino, adjectivul „nevinovat” se referă în primul rând la omul „drept”, în sensul că el **nu și-a pierdut** dreptul la viață astfel încât aceasta să-i poată fi luată prin lege. Pentru d'Aquino, cineva își pierde nevinovăția atunci când a adus daune binei obștești³¹. Porunca de a nu-l ucide pe cel nevinovat pare să constituie în mod fundamental o interdicție de a lua viața altuia împotriva voinței sale, cu excepția cazului în care acesta și-a pierdut în vreun fel sau altul dreptul de a fi protejat. Formularea acestei prohibiții prevede excepțiile corelative, precum: războiul, pedeapsa capitală și cazurile de legitimă apărare. Dar felul în care este exprimată prohibiția generează dificultăți în abordarea unor fenomene ca sinuciderea și eutanasia, atunci când persoana care își dorește moartea este nevinovată³².

Mai important este însă altceva: de vreme ce în aceste cazuri se argumentează că moartea servește mai bine interesele persoanei respective, înseamnă că termenii de „nevinovăție” și „vinovăție”, pierdere a unui drept și privare (de bunuri), nu constituie cu adevărat un limbaj adecvat. Omul „nevinovat” este acela ale cărui drepturi - printre care se află și „dreptul la viață” - trebuie respectate. Dar ce se poate spune în acest sens despre un alt drept care aparține omului „drept”, care duce o

viață închinată lui Dumnezeu, anume „dreptul la moarte”? Uneori acest drept pune anumite limite importanței pe care i-o acordăm celui dintrăi. Când acest lucru se întâmplă, nu mai are sens să utilizezi cuvântul „nevinovat” în afara contextului său original: cel de pierdere a unui drept și de pedepsire. O persoană individuală poate fi „nevinovată” în sensul că nu este condamnată din punct de vedere legal sau moral; dar care este relevanța morală a acestui fapt?

Să admitem că persoana muribundă este nevinovată. Datoria celor care în la ea este să determine ce anume are ca dreptul să-i fie dat, precum și de ce anume are ca dreptul să fie lipsită. S-ar putea să existe o datorie pozitivă de a sprijini dorința ei să moară, **dacă** aceasta nu intră în conflict cu alte drepturi și datorii precumpănitoare. Aici sunt două probleme centrale. Prima e aceea de a decide care datorie este mai importantă într-un caz concret - aceea de a menține viața sau de a-i pune capăt. A doua problemă ne cere să decidem care sunt mijloacele legitime din punct de vedere moral pentru susținerea dreptului predominant. Când îngrijim un bolnav obligația de a-i prelungi viața predomină **până când** viața lui individuală nu îi mai oferă - ca scop central al acesteia - posibilitatea de a cultiva relații omenești. Tradiția a admis că, în „cazurile fără speranță”, persoana are dreptul la moarte; în asemenea situații, ceilalți au datoria de a o ajuta, nefolosind sau renunțând la folosirea mijloacelor extraordinare de tratament. Oare poate justifica dreptul la moarte actul direct de omor? Are un pacient muribund dreptul la moarte, dacă acest drept implică în anumite cazuri, din partea celor care au fost însărcinați cu îngrijirea lui, datoria de a-i grăbi sfârșitul?

4. PRINCIPIUL SANCTITĂȚII VIEȚII

Această întrebare pune în discuție forma afirmativă a principiului sanctității vieții. Ce înseamnă să respecti și să ocrotești viața unei persoane muribunde? Mai întâi, așa cum a remarcat Kieran Nolan, se poate spune că un muribund privește spre moarte ca spre țelul specific al existenței sale, la fel cum cei sănătoși se gândesc să își trăiască pe mai departe viața³³. Moartea constituie și ea o finalitate naturală a organismului biologic. Cu toate că moartea unei persoane umane nu este un bine în sine, ea poate totuși să fie înțeleasă ca un obiectiv necesar și intermediar al creștinului, în speranța unei vieți veșnice întru Dumnezeu. În al doilea rând, pacientul muribund care poate fi un candidat la eutanasi-

suferă atât din punct de vedere fizic cât și spiritual sau chiar moral. Căci integritatea personală este amenințată de continua deteriorare a condiției sale. Durerea fizică, însoțită de epuizarea psihică sau starea generată de sedative, face adesea ca întreținerea unei preocupări vitale pentru nevoile celor dragi să fie dificilă. Mai mult, așa cum afirma Pius al XII-lea, „suferința poate de asemenea oferi ocazia săvârșirii unor noi greșeli”³⁴. Cum subliniază Nolan, chinul fizic și psihic prelungit poate duce la revoltă împotriva lui Dumnezeu sau la disperare.

Pentru creștin, moartea nu este niciodată o valoare certă; dar uneori ea este un rău mai mic decât suferința. De aceea pentru creștin moartea este un bine într-un sens limitat dar pozitiv³⁵. Dacă în lumina acestor considerații vom admite că moartea constituie un bine în cazul particular al unui pacient muribund care îndură mari suferințe și care nu ar muri curând dacă i-am întrerupe tratamentul, atunci am putea oare conchide că eutanasia voluntară constituie o opțiune morală legitimă? Din mărturiile de până acum (mărturii care trebuie verificate în fiecare caz în parte, luând în considerare situația particulară a fiecărei persoane), s-ar părea că viața nu reprezintă o valoare care trebuie să fie conservată în mod absolut. Uneori ea trebuie cedată pentru a obține valori superioare. Dacă pentru persoana respectivă moartea reprezintă o opțiune mai bună, atunci există temeiuri suficiente pentru a o provoca³⁶. Moartea provocată deliberat nu constituie un rău atât de mare încât să cântărească întotdeauna mai greu decât alte valori.

Cel mai obișnuit și mai întemeiat argument împotriva eutanasiei voluntare - fie chiar și în cazuri ieșite din comun - aduce în prim plan consecințele sociale. Argumentul nu se bazează pe presupusa imoralitate a actului individual. Se poate recunoaște că actul în sine are consecințe dezirabile pentru pacient și că ceilalți (aceasta în măsura în care un asemenea act nu are efecte negative de lungă durată) au responsabilitatea de a le grăbi apariția prin folosirea unor mijloace directe. Totuși, s-a argumentat că este greșit să comiți orice acțiune care, deși bună în sine, ar putea duce la consecințe al căror caracter malefic ar fi disproporționat de mare în raport cu efectele pozitive inițiale. Această replică respectabilă este cunoscută sub numele de „argumentul bifurcării”, iar un susținător contemporan al ei este Richard McCormick³⁷.

McCormick este de acord cu cei care sunt convinși că „provocarea morții prin mijloace directe implică pericole, mai ales pentru cei vii, care nu sunt contrabalansate de procedeele de conservare a vieții”³⁸. De aceea

el admite cu prudență o regulă împotriva eutanasiei de un tip „care în mod virtual nu suportă excepții“. Omorul prin mijloace directe ar fi justificat în cazul că ar exista temeiuri suficiente; dar temeiurile pentru comiterea eutanasiei în unele cazuri concrete nu cântăresc atât de greu precum cele împotriva instituirii eutanasiei ca practică generală. McCormick crede că un act imediat, poate justificabil „în sine“ din punct de vedere moral, nu trebuie totuși săvârșit întrucât ar avea consecințe precum: o diminuare a sentimentului de milă și a sensibilității în atitudinile personalului de spital sau ambiguități inerente în procedurile de stabilire a consensului privind folosirea eutanasiei etc.

Acest argument are greutate, dar nu pune punct discuției. Deși McCormick a enumerat pericole reale, nu a înlăturat problema cu care are de-a face orice argument al bifurcării - și anume dacă efectelor de lungă durată ale unei acțiuni trebuie să li se acorde aceeași importanță morală ca și celor imediate. În cazurile în care acestea din urmă sunt sigure și de neevitat, este totuși posibil ca ele să fie relativ incerte; într-adevăr, opțiuni morale ulterioare (făcute de alte persoane, care și ele împărtășesc responsabilitatea acelei acțiuni) vor putea fie să producă, fie să prevină primejdia anticipată.

Tradiția morală catolică a susținut că este întotdeauna greșit să cauzezi un rău moral în vederea realizării unui bine moral sau a prevenirii unui alt rău moral, chiar dacă este mai mare decât primul. Avem de asemenea responsabilitatea de a încerca să evităm până și răul moral de care nu suntem responsabili în mod direct. Unii eticieni au sugerat că, cel puțin în unele cazuri, a refuza să grăbești moartea unui pacient muribund care îndură suferințe cumplite înseamnă a permite, dacă nu chiar a cauza. În cazuri extreme, un rău moral - și anume a aduce la disperare persoana care se află pe patul de moarte³⁹. Chiar și în cazurile mai puțin grave este adesea prezent un rău de natură spirituală sau personală: agitația sau tulburările nervoase, precum și incapacitatea de a evada din cercul suferinței care îngrădește toate eforturile de transcendere a sinelui în direcția preocupării față de ceilalți. Acest rău nu este un păcat, dar reprezintă în mod clar o devalorizare a persoanei umane în întregul ei (compusă atât din trup cât și din „spirit“). Este o violare a menirii și semnificației existenței umane.

D'Aquino deosebește între un rău moral cert și un rău moral incert; după el avem o responsabilitate mai mare să-l evităm pe primul decât pe al doilea⁴⁰. În cazul eutanasiei, există pericolul de a comite două rele

morale: unul față de pacient - dacă acțiunea nu este săvârșită - și unul față de generațiile viitoare - dacă acea acțiune este omisă. Pe lângă acestea, există amenințarea la adresa personalității ca întreg, ca să nu mai vorbim de răul fizic al degenerării trupesti. Dar evitarea unui rău incert, ce ține de domeniul viitorului, constituie oare un temei potrivit pentru a accepta un rău prezent, care - deși este de o anvergură mai mică - are o certitudine mai mare? Oare eșecul de a evita un rău moral imediat, cum ar fi pierderea credinței în sensul suprem al vieții ori chiar un rău (fizic și spiritual) chinuitor și prelungit (de pildă cel de a îndura lucid suferințele sau de a fi lăsat pradă, în stare de inconștiență, fenomenului de degenerare) poate fi justificat prin invocarea unui „temei” cum e cel al evitării pericolului (ricidecum a certitudinii) unui rău moral în viitor? De fapt, acest rău viitor - mai mult decât cel prezent - ar putea să fie descris mai exact ca „permis”, decât ca „provocat”. Aceasta înseamnă că responsabilitatea noastră morală față de atitudinile viitorilor medici în fața morții ocupă un plan secundar în comparație cu responsabilitatea noastră față de nenorocirea care afectează în întregul ei (sub aspect moral, psihic și fizic) personalitatea semenului nostru aflat în suferință și care se află în această clipă în grija noastră.

Cred că obiecțiile care se aduc în mod obișnuit argumentului bifurcării reușesc să facă implauzibilă folosirea acestuia în condamnarea eutanasiei. Principala obiecție este aceea că fiecare acțiune trebuie judecată din punct de vedere moral în primul rând în sine însăși și numai în al doilea rând în relația sa cu alte acțiuni. Acel „în sine însăși” desigur că vizează și consecințele acțiunii - și trebuie să admitem că e dificil să trasăm o linie care să pună deoparte consecințele mai „imEDIATE”. Dar seria de consecințe ale unei acțiuni nu poate fi extinsă la infinit: altminteri înțelesul însuși al existenței unor „situații de alegeri morale” distincte va fi disipat până la dispariția lui completă.

În plus, efectele sociale vizate de argumentul bifurcării ar putea fi mai bine ținute sub control în cazul în care există un standard prin care să se diferențieze un prim caz de altele similare, dar deosebite din punct de vedere moral⁴¹. A stipula că un candidat la eutanasiie este „pe patul de moarte” constituie un asemenea standard - ba chiar unul relativ limpede - deși aplicarea sa nu este întotdeauna lipsită de ambiguitate. Există o diferență evidentă între eutanasia în cazul celor pe moarte și care au mari dureri și eutanasia în cazul celor bolnavi, dar nu și muribunzi, ori în cazul celor inutili din punct de vedere social, al alienaților mintal etc. Toate

aceste cazuri pot fi judecate printr-un standard relativ obiectiv. Iar dacă un asemenea criteriu este disponibil, va trebui să recunoaștem că „pericolul viitor” devine din ce în ce mai „incert”. Un alt standard este cel al conștiinței relaționale, pe care McCormick îl oferă drept justificare a acțiunii de a permite ca moartea să survină. Un asemenea standard s-ar putea aplica în cazul unui pacient al cărui neocortex este grav deteriorat, dar ale cărui funcții vitale sunt încă menținute spontan de activitatea trunchiului cerebral. Deteriorarea prelungită fără rost a stării fizice a unei persoane aflate într-o stare permanentă de comă poate fi interpretată ca o insultă la adresa calității sale de persoană umană, în întregul ei. Într-un asemenea caz, ca și în cel al persoanei muribunde, eutanasia poate reprezenta o opțiune morală viabilă. Dacă pacientul se află în stadiul ultim al unei maladii fatale sau într-o stare permanentă de comă, va fi limpede că viața lui sau a ei a trecut de punctul unei posibile refaceri la un nivel la care să constituie suportul strădaniei de a atinge cele mai înalte valori umane.

5. RESPECTUL CREȘTIN PENTRU VIAȚĂ

Discuțiile de mai sus privitoare la responsabilitățile morale pe care le avem față de cei aflați pe patul de moarte nu constituie o abordare comprehensivă a problemei, mai degrabă, ele indică metodele adecvate de a eugeta asupra ei. Analizând respectul creștin pentru sanctitatea vieții umane - care constă, în ultimă instanță, într-o preocupare pentru binele persoanei umane în întregul ei - am încercat să arăt că într-un număr limitat de cazuri avem temeiuri morale pentru a alege eutanasia⁴². Viața poate să nu mai constituie o condiție suficientă pentru realizarea valorii umane în cazul unei mari suferințe ori în cel al pierderii conștiinței. Dacă o persoană se apropie de ceasul morții sau suferă de o maladie incurabilă a sistemului nervos, atunci aceste stări vor tinde să devină permanente. Acesta este momentul în care apare problema alegerii eutanasiiei. Asemenea alegeri vizează însă numai acele cazuri în care pacienții sunt muribunzi sau în stare de comă, când nu mai sunt în stare să caute să atingă acele valori umane pe care Creatorul le-a avut în vedere când a dat vieții menirea de a servi ca o condiție a realizării lor. Fiecare dintre aceste alegeri trebuie să fie inspirată de un respect categoric pentru demnitatea vieții omului - chip al lui Dumnezeu - și de intenția de a ocroti această

EUTHANASIA

demnitate. Este esențial de reținut faptul că nici una dintre aceste opțiuni nu poate ocoli ambiguitatea, de vreme ce moartea este întotdeauna un bine cu un caracter ambiguu. Plecând de aici este necesar să respingem orice tentativă de a defini situații în care ar urma să existe întotdeauna obligația morală de a săvârși un act de eutanasiu. Nu există o „clasă” definibilă de pacienți pentru care eutanasiu constituie singura alternativă morală posibilă.

Mai important, trebuie să ne fie limpede că asupra comunității umane din care face parte și pacientul muribund planează obligația de a se folosi de orice mijloc în efortul de a face ca ultima etapă a vieții pacientului să aibă un sens pozitiv. Această obligație se impune în special creștinului, pentru care iubirea are valențe normative pentru conduita morală. Se cuvine totuși să acceptăm că eutanasiu trebuie să constituie întotdeauna un ultim refugiu și nu o opțiune care să fie luată în seamă înainte ca toate celelalte să fi fost explorate. Nu mai e nevoie să precizăm că astfel vom fi siguri de faptul că doritorii de eutanasiu vor fi puțini. Pe de altă parte, vom putea susține cu convingere că eutanasiu ar putea constitui o greșală din punct de vedere moral în cazul în care ar fi o acțiune care ar face ca persoana individuală să fie lipsită de șansa reală de a trăi experiența relațiilor cu ceilalți. Într-o asemenea situație eutanasiu nu ar servi cel mai bine interesele pacientului, de vreme ce viața ar putea constitui în continuare o valoare pentru el sau ea.

În general, eutanasiu trebuie să fie evitată sau respinsă pe baza a ceea ce este numit în mod obișnuit „principiul sancționării vieții”. Viața umană are un drept înnăscut la respect. În anumite situații, totuși, alte considerente ar putea interveni și ar putea determina anumite persoane să încerce să-și manifeste acest respect provocând moartea. Viața poate înceta, într-un anumit sens, să constituie un „bine”; ea ar putea inhiba sau împiedica căutarea valorilor umane, în loc să ofere condițiile favorabile realizării lor. În plus, dacă o maladie fatală face foarte posibilă scurtarea substanțială a vieții unei persoane, atunci strădania de a continua și a dezvolta viața personală își va putea pierde mult din greutate și nu va mai reprezenta o alternativă reală pentru persoana respectivă. În acest caz, „alegerea” de a pune capăt vieții nu este o alegere între continuarea vieții și moarte; este o alegere între moartea imediată și așteptarea unei morți inevitabile. În asemenea situații, valoarea benefică a morții ar putea căpăta un ascendent asupra valorii ei negative, chiar dacă ambele aspecte sunt întotdeauna concomitente. Trebuie să accentuăm că eutanasiu nu poate fi

justificată prin aceea că moartea constituie întotdeauna o valoare, un drept sau un scop care în mod evident poate să anuleze valoarea vieții. Trebuie să accentuăm că eutanasia nu este niciodată justificată prin aceea că obligațiile celor în viață față de muribunzi, sau ale persoanei individuale de a se strădui să găsească un sens vieții sale, vor înceta vreodată să fie valide.

În rezolvarea acestor conflicte de valori, interesul precumpănitor trebuie să fie binele pacientului însuși. Când condițiile sunt de așa natură încât este exclusă posibilitatea selectării deliberate de către pacient a unei opțiuni, aceasta trebuie făcută în vederea beneficiului său și a intereselor sale. Dacă aceste interese sunt evaluate din perspectiva unei antropologii creștine care concepe ființa umană ca pe o entitate alcătuită din trup și suflet, atunci considerentul primordial în deciziile legate de viață și moarte în practica medicală vor viza binele persoanei umane în întregul ei și nu va privi numai simpla perpetuare a existenței fizice⁴³. Cum elementul distinctiv și dominant al naturii umane este sinele individual sau spiritul, atunci - conform cu principiul totalității - corpul, care reprezintă numai o „parte”, poate fi sacrificat în unele cazuri pentru binele „întregii” entități alătuite din trup și suflet. Dacă producerea morții este săvârșită cu părere de rău și cu un profund (și creștinesc) respect pentru persoana umană, atunci chiar și intervenția directă ca opțiune de a pune capăt vieții nu va implica în mod necesar diminuarea protecției pe care comunitatea oamenilor o acordă sanctității vieții umane.

NOTE

1. A.M.A., „Principles of Medical Ethics”, *Journal of the American Medical Association*, no. 226 (1973), p. 137.

2. Gerald Kelly, S.J., *Medico-Moral Problems*, St. Louis, 1958, p. 62.

3. Pentru o discuție mai amplă a principiului sanctității vieții ca o bază de consens în chestiuni de viață și de moarte, vezi Daniel Callahan, „The Sanctity of Life”, în Donald R. Cutler, *Updating Life and Death* (Boston, 1968), pp. 181-250.

4. Thoma d'Aquino, *Summa Theologica*, II-II, i 64, mai ales articolul 6.

5. Cf. Kelly, pp. 62-117

EUTHANASIA

6. Cf. *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Facilities*, St. Louis, 1971, directivele 10, 11, 28, 29.

7. Thoma d'Aquino, *Summa*, I, i 61, r 5; II-II i 64 r 2, 5, 6; i 65; I-II i 17 r 4; i 2 r 8 și *Summa Contra Gentiles*, cartea a III-a, capitolul i 12.

8. Kelly, „The Morality of Mutilation“, în *Theological Studies*, nr. 17 (1956), p. 322-344; *Medico-Moral Problems*, pp. 8-11, 246-248, „Pope Pius XX and the Principle of Totality“, în *Theological Studies*, nr. 16 (1955), pp. 373-396. Cf. *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Facilities*, Directivele 4, 5, 6, 33.

9. Papa Pius al XII-lea, „Moral Limits of Medical Research“, în *The Major Addresses of Pope Pius XII*, Vincent A. Yzermans (ed.), St. Paul, 1961, vol. i, p. 233.

10. Ibid., p. 228.

11. Papa Pius XII, *The Mystical Body of Christ*, New York, 1943, p. 36.

12. Papa Pius XII, „The Tranquilizers and Christian Morals“, în *The Pope Speaks*, vol. 5 (1958), p. 8-9.

13. Papa Pius XII, „Applied Psychology“, în *The Pope Speaks*, vol. 5 (1958), p. 10.

14. Papa Pius XII, „Cancer: A Medical and Social Problem“, în *The Pope Speaks*, vol. 3 (1957), p. 48.

15. Papa Pius XII, *The Mystical Body of Christ*, p. 55 și „Anesthesia: Three Medical Questions“, alocuțiune la simpozionul Asociației Italiene de Anestezic (1957), în *The Pope Speaks*, vol. 4 (1957), p. 48.

16. *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Facilities*, pp. 3, 1.

17. Kieran Nolan, O.S.B., „The Problem of Care for the Dying“, în Charles Curran (ed), *Absolutes in Moral Theology*, Washington D. C., 1968, p. 249.

18. Ibid., p. 249.

19. Papa Pius XII, „The Prolongation of Life“, alocuțiune la un congres internațional de anestezic (1957), în *The Pope Speaks*, vol. 4 (1958), p. 396.

20. O'Donnell Thomas, J.S.J., *Morals in Medicine*, Westminster, Maryland, 1959, pp. 71-72.
21. McCormick, Richard, S. J., „To Save or Let Die“, în *America*, nr. 30 (1975), pp. 6-10.
22. Cf. Karl Rahner, *The Christian of the Future*, West Germany, 1967, pp. 42-44, 62-63; McCormick, *Ambiguity in Moral Choice*, Milwaukee, 1973, p. 106.
23. Cf. d'Aquino, *Summa*, II-II, î 40, î 64. O persoană individuală poate fi uneori omorâtă dacă reprezintă un pericol **material** grav, chiar dacă nu este vinovată **din punct de vedere moral** de vreo intenție de a încălca drepturile unui semen. Exemple pot fi în acest sens uciderea soldaților inamiei pe câmpul de luptă sau a unei persoane alienate mintal care amenință viața unei alte persoane.
24. Kelly, „The Duty of Using Artificial Means of Preserving Life“, în *Theological Studies* nr. 11 (1950), p. 204; Papa Pius XII, „The Prolongation of Life“, p. 396; McCormick, „To Save or Let Die“, p. 9. Astfel ar fi justificarea teologică a refuzului de a acorda sau de a întrerupe un tratament (de exemplu folosirea unui aparat de respirație artificială, în situația unor pacienți pe care medicii responsabili îi indică drept „cazuri fără speranță“). Un caz tipic, căruia i s-a făcut o largă publicitate, este cel al lui Karen Ann Quinlan (cazul a fost adus recent înaintea Curții Supreme de Justiție din New Jersey). Pe lângă implicațiile sale juridice, alocuțiunea lui Pius oferă o justificare morală mai mult decât suficientă a morții care survine prin renunțarea la folosirea unor mijloace de întreținere artificială a vieții. În general, mijloacele „obișnuite“ (obligatorii) de întreținere a vieții sunt cele care pot fi obținute și folosite fără cheltuieli exagerate, fără să creeze pacientului disconfort, jenă ori repulsie și care oferă o speranță relativă de redresare a situației sale ca întreg.
25. Concepția morală tomistă a legii naturale utilizează limbajul acțiunilor directe și indirecte pentru a defini gradul de responsabilitate pe care îl are un agent față de o anumită acțiune morală. De vreme ce o acțiune pe deplin umană este una săvârșită prin utilizarea rațiunii și a voinței libere, agentul nu este pe deplin responsabil de nici o acțiune la care el nu consimte pe deplin. Pentru o definiție standard a „efectului indirect“, vezi Kelly, *Medico-Moral Problems*, pp. 13-14.
26. Cf. interdicția eutanasiei de către Congregația Serviciului Divin, Decembrie 1940, text citat în întregime de Kelly, *Medico-Moral Problems*, pp. 116-117.
27. Cavanagh, John R., M.D., descrie „agonia“ ca „acel moment din evoluția unei maladii incurabile când tratamentul nu îi mai influențează cursul. Atunci moartea este inevitabilă“ Cf. „Bene Mori: The Right to the Patient to Die

EUTHANASIA

with Dignity“, în *Linacre Quarterly*, 30 (1963), p. 65

28. Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York, 1969 și (ed.), *Death: the Final Stage of Growth*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1975.

29. Cf. Kelly, *Medico-Moral Problems*, pp. 117-118.

30. Se poate aduce și un alt argument în sensul că termenul „direct“ nu este adecvat. Spațiul nu-mi permite să-l dezvolt aici pe larg. Voi menționa numai că d'Aquino acceptă omorul săvârșit în legitimă apărare deoarece, deși acțiunea este voită și săvârșită în mod direct, intenția agentului nu este de a omorî de dragul omorului, ci în scopul auto-apărării. Tot așa, o acțiune de eutanasiu este intenționată într-un sens „indirect“ (deși îndeplinită cu mijloace directe) întrucât obiectivul său nu este moartea ca atare a pacientului, ci dorința de a-l scuti pe acesta de suferințe.

31. D'Aquino, *Summa*, II-II, î 64, r. 2, 6.

32. Eutanasiu voluntară directă aplicată în cazul unui muribund reprezintă un tip de sinucidere; dar ea diferă în general de sinuciderea propriu-zisă prin faptul că sfârșitul vieții persoanei respective este iminent din cauze care nu pot fi controlate de om.

33. Nolan, p. 256.

34. Papa Pius XII, „Anesthesia: Three Moral Questions“, p. 46.

35. Thoma d'Aquino interzice sinuciderea care are ca scop evitarea suferinței deoarece el consideră că moartea este „răul suprem și cel mai cumplit al acestei vieți“, (II-II, î 64, r 5 r.obj.3). Nu pot să fiu de acord cu această idee și nu cred că ea este consistentă cu propria antropologie a lui Thoma. El afirmă de mai multe ori că binele spiritual este mai presus de cel fizic. Relele spirituale cântăresc cu mult mai greu decât cele trupesti, chiar și atunci când acestea din urmă includ moartea. (Cf. *Summa*, II-II, î 25, r 7, 12, î 26 r4; *Summa Contra Gentiles*, capitolul 121).

36. D'Aquino afirmase că „răul nu trebuie făcut cu scopul de a produce un bine“ (II-II î 64 r 5 r.obj.3). Dar acest lucru este adevărat numai atunci când binele cărui îi contravine acțiunea „rea“ este egal sau superior binelui avut în vedere. În cartea sa *Ambiguity in Moral Choice* (p. 55), Richard McCormick a sugerat că există temeiuri suficiente pentru a produce moartea în mod direct; căci moartea este de natură fizică și în consecință constituie un rău „pre-moral“. Alte lucruri pot prevala față de viață. Singurul fel de rău care nu trebuie niciodată cauzat în mod direct este răul spiritual și moral al păcatului. (McCormick însuși nu găsește „un temei potrivit“ pentru a justifica eutanasiu: aceasta nu atât pentru că producerea

morții reprezintă un rău care cântărește mult mai greu decât alte bunuri, ci pentru că o politică de eutanasiu, avertizează el, ar avea consecințe sociale dezastruoase).

37. McCormick, „The New Medicine and Morality”, în *Theology Digest*,

21. (1973), pp. 308-321. Pentru o utilizare clasică a „argumentului bifurcării” împotriva eutanasiei vezi Joseph V. Sullivan, S. J., *The Morality of Mercy Killing*, Westminster, Maryland, 1950, pp. 54-55.

38. McCormick, *The New Medicine and Morality*, p. 319.

39. Nolan, p. 257; Anthony Flew, „The Principle of Euthanasia” în *Euthanasia and the Right to Death*, ed. A. B. Downing, Los Angeles 1970, p. 33; Joseph Fletcher, *Morals and Medicine*, Boston, 1954, p. 175; cf. Daniel Maguire, *Death by Choice*, New York, 1974, p. 155, Papa Pius XII, „Anesthesia: Three Moral Questions”, p. 46.

40. D'Aquino, *Summa*, II-II i 64 r 5.

41. Acest lucru este important, de vreme ce chestiunea esențială în argumentele atât pentru, cât și împotriva eutanasiei este aceea dacă cineva crede că viitorul pericol este atât de probabil și de grav încât domină răul făcut sau permis în momentul de față, sau dacă nu cumva acesta reprezintă de fapt „răul mai mic”. O asemenea evaluare reprezintă mai mult un produs al introspecției morale în natura umană și al responsabilității morale decât unul al unei deducții raționale cu forță probatoare. Putem doar spera că convingem partea adversă, nu să o dezarmăm!

42. Bineînțeles că circumstanțele unor asemenea decizii în practica medicală și juridică rămân să fie specificate: aceasta este o sarcină importantă care nu e ușor de realizat.

43. Credința religioasă nu reprezintă o condiție necesară pentru a argumenta că totalitatea persoanei umane nu se reduce la existența ei fizică. Un ateu sau un agnostic ar putea fi de acord că viața omenească are o dimensiune spirituală care transcende trupul. Chiar dacă el crede că spiritul moare odată cu trupul, această credință poate constitui un element cheie în felul în care el concepe ideea de demnitate umană. În consecință, el va putea accepta că, atunci când viața se opune integrității personale, acea persoană poate avea dreptul să moară.

IV.
NATURA

ELIBERAREA ANIMALELOR

Peter Singer

I

Ne-am obișnuit să auzim despre eliberarea negrilor, eliberarea homosexualilor și despre o multitudine de alte mișcări. După unii, odată cu eliberarea femeilor am ajuns la capătul drumului. S-a spus că discriminarea bazată pe sex este ultima formă de discriminare universal acceptată și practică pe față, chiar și în acele cercuri liberale care se mândresc de mult cu faptul că nu au admis discriminarea rasială. Dar să nu ne grăbim niciodată să vorbim despre „ultima formă de discriminare existentă”. Dacă mișcările de eliberare ne-au învățat realmente ceva, ar fi trebuit să înțelegem cât a fost de dificil să identificăm în mod conștient modurile în care facem discriminări, înainte ca ele să ni se impună cu forță. O mișcare de eliberare solicită o extindere a orizonturilor noastre, iar rezultatul e acela că practici care înainte erau considerate naturale și inevitabile ajung să fie privite ca intolerabile.

Cartea *Animale, oameni și morală* este un manifest al unei mișcări de eliberare a animalelor. Totuși, autorii textelor din carte nu văd cu toții lucrurile în acest mod. Ei sunt un grup eterogen. Filosofii, de la profesori la doctoranzi, alcătuiesc cel mai mare grup. Sunt cinci la număr - inclusiv cei trei editori - și există de asemenea un extras dintr-un filosof german cu nume englez, pe nedrept neglijat, Leonard Nelson, care a murit în 1927. În carte sunt cuprinse de asemenea eseuri semnate de doi romancieri, Brigid Brophy și Maureen Daffy, și un altul de Lady Dowding (Muriel), văduva celebrului general Dowding, devenit celebru în urma Bătăliei Angliei și fondatoarea mișcării „Frumusețe fără cruzime”, mișcare care luptă împotriva folosirii animalelor ca sursă de blănuri și pentru obținerea de produse cosmetice. Celelalte texte au ca autori un psiholog, un botanist, un sociolog și pe Ruth Harrison, care probabil că poate fi cel mai bine descrisă ca o militantă profesionistă pentru apărarea animalelor.

Indiferent dacă acești oameni, ca indivizi, realizează sau nu că întemeiază o mișcare de eliberare a animalelor, cartea, ca întreg, exact acest lucru îl face. Ea ne solicită să ne schimbăm complet atitudinile noastre față de ființele nonumane: ne solicită să încetăm să considerăm că exploatarea celorlalte specii este naturală și inevitabilă și ne cere să o vedem ca pe o continuă încălcare a moralei. Patrick Corbett, profesor de

filosofie la Universitatea din Sussex, rezumă astfel spiritul cărții:

„Noi cerem acum să extindem marile principii ale libertății, egalității și fraternității asupra vieții animalelor. Fie ca sclavia animală să se alăture sclaviei umane în cimitirul trecutului.“ Probabil că cititorul va reacționa cu scepticism. „Eliberarea animalelor“ sună mai degrabă ca o parodiare a celorlalte mișcări de eliberare decât ca un obiectiv serios. Cititorul poate gândi: noi susținem revendicările de libertate ale negrilor și femeilor pentru că negrii și femeile sunt realmente egali bărbaților albi în ceea ce privește inteligența și aptitudinile, capacitatea de a conduce, raționalitatea și așa mai departe. Dar este evident că ființele omenești și făpturile nonumane nu sunt egale în aceste privințe. Dat fiind că potrivit ideii de dreptate trebuie să tratăm doar egali în mod egal, tratamentul inegal aplicat oamenilor, pe de o parte, și făpturilor nonumane, pe de altă parte, nu poate fi considerat o nedreptate.

Acest mod de a replica este tentant, însă periculos. El îi solicită celui care nu este nici rasist și nici sexist să susțină pur și simplu că negrii și femeile sunt realmente la fel de inteligenți, capabili etc. ca și bărbații albi. Se prea poate ca lucrurile să stea într-adevăr așa. Fără îndoială că încercările de a dovedi originea genetică a diferențelor dintre rase sau sexe în privința inteligenței ori diferitelor altor aptitudini nu au fost convingătoare. Problema este însă alta: aceea dacă realmente dorim să întemeiem teza egalității pe supoziția că nu există diferențe genetice de acest tip între rasele și sexele diferite. Într-adevăr, răspunsul cel mai potrivit pentru cei care pretind că au găsit dovezi în sprijinul unor astfel de diferențe nu este acela de a-i convinge că aceste diferențe nu există, în pofida dovezilor pe care le indică ei: mai degrabă ar trebui să încercăm să-i lămurim cât putem de limpede că cerința egalității nu depinde de coeficientul de inteligență. Egalitatea morală se deosebește de egalitatea factuală. Căci altminteri ar fi fără sens să se vorbească și despre egalitatea ființelor umane, dat fiind că oamenii, ca indivizi, diferă în mod evident în ceea ce privește inteligența și aproape orice altă aptitudine la care ne-am putea gândi. Dacă inteligența mai ridicată nu dă dreptul unui om să îl exploateze pe altul, de ce oare ar putea ea să îi îndreptățească pe oameni să exploateze ființele nonumane?

Jeremy Bentham a exprimat baza esențială a egalității în faimoasa sa formulă: „Fiecare să conteze ca unul și nimeni să nu conteze ca mai mult decât unul“. Cu alte cuvinte, trebuie să luăm în considerare interesele fiecărei ființe care are interese și să le tratăm în mod egal cu interesele asemănătoare ale oricărei alte ființe. Și alți filosofi ai moralei, înainte ori după Bentham, au afirmat același lucru în moduri diferite. Ideea e aceea

că atitudinea noastră față de alții nu trebuie să depindă de împrejurarea că ei posedă sau nu o anumită caracteristică; dar natura atitudinii respective poate, firește, să varieze în funcție de acea caracteristică.

De fapt, Bentham era pe deplin conștient că cerința de egalitate nu se poate opri la egalitatea dintre oameni. El scria:

„Poate că va veni cândva ziua când celelalte creaturi vor dobândi drepturile care le-au fost refuzate de mâna tiraniei. Francezii au înțeles deja că nu putem lăsa o ființă umană în seama capriciului vreunui asupritor numai pentru motivul că pielea ei este neagră. Tot așa, poate că într-o zi se va recunoaște că numărul picioarelor, pilozitatea pielii sau terminația osului sacral sunt motive total insuficiente pentru a abandona o ființă sensibilă unei astfel de sorți. Dar atunci pe ce alt motiv am putea trasa linia despărțitoare? Să fie oare facultatea de a raționa, sau poate facultatea de a vorbi? Dar un cal ori un câine matur sunt fără discuție animale mai raționale și mai comunicative decât un copil de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Și chiar dacă nu ar fi așa, ce importanță ar avea? Întrebarea nu este: Pot ele **gândi**? și nici: Pot ele **vorbi**? ci: Pot ele **suferi**?”¹

Cu siguranță că Bentham avea dreptate. Dacă o ființă suferă, atunci nu poate exista nici o justificare morală a refuzului de a-i lua în considerare suferința și de a o socoti în fapt egală cu suferințele asemănătoare ale oricărei alte ființe (dacă în genere se pot face astfel de comparații aproximative).

Deci singura întrebare este: Suferă animalele diferit de om? Cei mai mulți oameni acceptă fără ezitare că animalele cum ar fi pisicile și câinii pot să sufere și că realmente suferă, iar acest lucru pare de asemenea presupus de acele legi care interzic cruzimea nejustificată față de aceste animale. Eu personal nu am nici o îndoială în această privință și îmi este greu să iau în serios îndoielile pe care par să le aibă unii. Editorii și autorii textelor din *Animale, oameni și morală* par să fie de aceeași părere, pentru că deși problema este ridicată de mai multe ori, îndoielile sunt rapid îndepărtate de fiecare dată. Cu toate acestea, dat fiind că este vorba de o chestiune atât de fundamentală, merită să ne întrebăm ce temeiuri avem pentru a crede că și animalele suferă.

Cel mai bine este să începem prin a ne întreba ce temeiuri are un om să presupună că alți oameni simt durere. Dat fiind că durerea este o stare a conștiinței, ea nu poate fi niciodată observată direct. Nici un fel de observații, fie ele simptome comportamentale cum ar fi zvârcolirile sau

tipetele, fie înregistrări fiziologice sau neurologice, nu sunt observații ale durerii însăși. Durerea este ceva ce simți tu însuși; poți să conchizi că și alții o simt numai cu ajutorul unor indicii exterioare. Cum numai filosofi sunt câteodată sceptici în legătură cu posibilitatea ca și alți oameni să simtă durerea, înseamnă că în general în cazul oamenilor puțința de a trage o astfel de concluzie e privită ca justificată.

Există însă vreun motiv pentru care aceeași concluzie să nu fie justificabilă în cazul animalelor? Aproape toate indiciile exterioare care ne conduc la concluzia că alți oameni au dureri se pot observa la alte specii, în special la animalele „superioare” cum ar fi mamiferele și păsările. Indiciile comportamentale - zvârcoliri, vaiete, încercările de a evita sursa durerii și multe altele - sunt toate prezente. Știm, de asemenea, că aceste animale sunt din punct de vedere biologic similare cu noi în multe aspecte relevante: au sisteme nervoase ca ale noastre, care - potrivit observațiilor pe care le avem - funcționează la fel ca ale noastre.

Deci temeiurile pentru a conchide că aceste animale pot simți durere sunt aproape la fel de solide ca și temeiurile pentru a conchide acest lucru în cazul altor oameni. Spun: sunt **aproape** la fel de solide, pentru că există un simptom comportamental pe care îl întâlnim la oameni dar nu și la făpturile nonumane, cu excepția câtorva cimpanzei crescuți în condiții speciale. Acesta este, firește, un limbaj dezvoltat. După cum sugerează și citatul din Bentham, foarte multă vreme s-a considerat că aceasta este o diferență importantă între om și alte animale. Animalele pot comunica între ele, dar nu în modul în care o facem noi. Astăzi, urmându-l pe Chomsky, mulți pun această distincție altfel, spunând că numai oamenii comunică într-o formă care este guvernată de regulile sintaxei [...] Cu toate acestea, după cum a arătat Bentham, distincția este relevantă în privința felului în care ar trebui tratate animalele numai dacă ea poate fi pusă în legătură cu problema dacă animalele suferă.

Această legătură s-ar putea trasa în două moduri. Există mai întâi o direcție nu destul de clară în gândirea filosofică, izvorâtă probabil din unele doctrine asociate cu numele lui Wittgenstein, potrivit căreia nu putem atribui cu sens stări de conștiință ființelor lipsite de limbaj. Acest argument eu nu l-am întâlnit niciodată formulat în scris, deși nu a lipsit în unele discuții orale. El mi se pare foarte implauzibil și mă îndoiesc că cineva s-ar încumeta să îl susțină dacă nu ar considera că reprezintă doar o consecință a unei concepții mai generale asupra semnificației limbajului. S-ar putea, desigur, ca folosirea unui limbaj public, guvernat de reguli, să

fie o precondiție a gândirii conceptuale. Deși personal mă îndoiesc de acest lucru, s-ar putea chiar să nu putem spune cu sens că o ființă are o intenție dacă ea nu poate folosi un limbaj. Însă desigur că stările cum ar fi durerea sunt mai simple decât oricare dintre acestea două și par să nu aibă nimic de-a face cu limbajul.

Într-adevăr, după cum a arătat Jane Goodall în studiul ei asupra cimpanzeilor, atunci când se întâmplă să-și exprime sentimentele ori emoțiile, oamenii tind să recurgă la mijloace nelingvistice de comunicare - care se întâlnesc adesea la maimuțe - cum ar fi o palmă încurajatoare pe spate, o îmbrățișare exuberantă, strângerea mâinilor și așa mai departe². Michael Peters face o observație asemănătoare în textul său din *Animale, oameni și morală* atunci când scrie că semnalele de bază pe care le folosim pentru a exprima durerea, frica, excitarea sexuală nu sunt specifice speciei noastre. Deci s-ar părea că nu există nici un motiv să credem că ființele lipsite de limbaj nu pot suferi.

Cea de-a doua modalitate de a pune în legătură limbajul și existența durerii este mai ușor de detectat: conform acesteia, cea mai bună dovadă că o altă ființă are o durere este aceea că ea însuși ne-o spune. Acest argument este diferit de cel considerat mai devreme, pentru că nu se mai afirmă că este de neconceput că o ființă care nu utilizează limbajul ar putea suferi, ci numai că nu putem ști că ea suferă. Totuși, cred că și acest argument eșuează - și anume din motive asemănătoare celor pe care le-am menționat mai devreme. „Mă doare“ nu este cea mai bună dovadă că vorbitorul simte durere (el poate minți) și nu este cu siguranță singura dovadă în acest sens. Diferitele indicii comportamentale și cunoașterea asemănărilor biologice dintre animale și noi ne oferă, laolaltă, dovezi suficiente că animalele suferă realmente. La urma urmei, dacă datele lingvistice ar contrazice restul dovezilor, atunci am putea chiar să le respingem: dacă un om s-a ars grav și s-a comportat ca un om care suferă - crispându-se, gemând, fiind foarte atent să nu atingă ceva cu pielea arsă și așa mai departe - însă după aceea ne spune că în acele momente de fapt nu a simțit nici o durere, probabil că mai degrabă am trage concluzia că minte sau că suferă de amnezie decât că realmente nu a simțit vreo durere.

Chiar dacă ar exista temeiuri mai puternice pentru a refuza să admitem că făpturile care nu posedă limbaj simt durerea, consecințele acestui refuz ne-ar putea împinge să examinăm aceste temeiuri într-un mod mai critic decât ne-am aștepta la prima vedere. Copiii, ca și unii adulți, nu sunt capabili să folosească limbajul. Oare trebuie să negăm că

un copil de un an poate suferi? Iar dacă nu, cum am mai putea susține atunci că apelul la limbaj este hotărâtor? Firește, cei mai mulți părinți pot înțelege chiar și comportamentele copiilor foarte mici mai bine decât înțeleg comportamentele altor animale, iar câteodată comportamentele copiilor pot fi înțelese în lumina evoluției lor ulterioare.

Acest fapt nu exprimă însă decât raportul dintre cunoașterea pe care o avem despre propria noastră specie și cea pe care o avem despre alte specii; or, diferența e datorată relației mai strânse pe care o avem cu copiii decât cu animalele. Cei care au studiat alte animale au învățat repede să le înțeleagă comportamentul cel puțin la fel de bine cum îl înțelegem noi pe acela al unui copil. (Nu mă refer la studiile lui Jane Goodall și la alte studii binecunoscute asupra maimuțelor. Se poate lua un alt exemplu, să zicem gradul de înțelepciune dobândit de Tinbergen prin observarea pescărușilor³). Așa cum poți înțelege comportamentul infantil uman în lumina comportamentului adult uman, tot așa poți înțelege comportamentul unor specii în lumina propriului nostru comportament. (Iar câteodată putem înțelege mai bine propriul nostru comportament în lumina comportamentului altor specii.)

Temeiurile pe care le avem pentru a crede că alte mamifere și păsări suferă sunt, prin urmare, foarte asemănătoare cu temeiurile pe care le avem pentru a crede că și alți oameni suferă. Rămâne de examinat până la ce punct de pe scara evolutivă este valabilă această analogie. Evident, ea devine mai slabă cu cât ne îndepărtăm de om. Pentru a fi mai preciși, am avea nevoie de o examinare amănunțită a tot ceea ce știm despre alte forme de viață. În cazul peștilor, reptilelor și altor vertebrate, analogia pare încă puternică; la moluște cum ar fi scoicile ea este însă mult mai slabă. La insecte dificultatea este chiar mai mare - și s-ar putea ca în stadiul actual de cunoaștere să fim nevoiți să adoptăm o poziție agnostică în problema dacă ele sunt capabile să sufere.

Dacă așadar nu suntem în nici un fel justificați să ignorăm suferința ori de câte ori ea se manifestă - și sigur ea se manifestă la alte specii - care trebuie oare să fie atitudinile noastre față de acestea? Richard Ryder, unul dintre autorii volumului *Animale, oameni și morală*, folosește termenul „speciism” pentru a numi convingerea că suntem îndreptățiți să tratăm membrii altor specii într-un mod în care ar fi nedrept să tratăm membrii propriei noastre specii. Termenul nu este eufonic, dar face limpede analogia cu rasismul. Cel care nu este rasist ar face bine să aibă în minte această analogie atunci când este înclinat să admită felul în care în mod

obișnuit ne comportăm astăzi față de făpturile nonumane „Oare nu ai trebui să ne ocupăm în primul rând de îmbunătățirea condiției speciei noastre înainte de a ne pune probleme în legătură cu alte specii?”, s-ar putea întreba el. Dar să observăm că dacă substituim aici „specie” cu „rasă” e limpede că întrebarea ne conduce acolo unde nu am dori. Sau să luăm o altă întrebare: „Este o dietă vegetariană adecvată din punct de vedere nutrițional?” Ea seamănă cu susținerea proprietarului de sclavi că el și întreaga economie a Sudului ar fi ruinați fără munca sclavilor. Nu e greu de făcut chiar și o paralelă cu îndoielile sceptice în legătură cu suferința animalelor: într-adevăr, unii apărători ai sclaviei mărturiseau că se îndoiesc de faptul că negrii suferă realmente în felul în care suferă albi.

Nu încerc să dau însă impresia că argumentul în favoarea eliberării animalelor este bazat doar pe analogia cu rasismul și că nu există nici un alt temei în favoarea lui. Dimpotrivă, volumul *Animale, oameni și morală* descrie modalități foarte diferite în care oamenii exploatează făpturile nonumane, iar mai mulți autori examinează justificările care se dau de obicei în acest sens, inclusiv cea menționată în alineatul anterior privitoare la consumul de carne. Câteodată, unele dintre aceste justificări sunt respinse atât de expeditiv încât ai impresia că ele nu sunt luate în mod serios și că nu încearcă să convingă un oponent neimplicat afectiv. Acesta este poate un neajuns, dar e inevitabil într-o carte ca aceasta. Căci o chestiune precum cea abordată în cadrul ei nu e dintre cele care pot fi examinate cu detașare. Așa cum afirmă chiar editorii în introducerea lor:

„Când ducem până la ultimele consecințe această modalitate de evaluare morală, nu va mai fi posibil să oferim vreo justificare rațională a uciderii animalelor - fie că e vorba de uciderea lor pentru obținerea hranei, pentru știință sau pur și simplu pentru plăcerea personală. Noi nu am alcătuit această carte cu scopul de a-i oferi cititorului încă un manual despre cum să se poarte - astfel încât cruzimea de care dă dovadă să fie mai puțin crudă. A accepta aici un compromis ar însemna, în sensul tradițional la termenului, pur și simplu a da dovadă de slăbiciune nechibzuită în felul în care tratăm motivele reale ale relațiilor noastre atât de grosolane cu celelalte animale.”

Din nefericire, cei care abordează această chestiune sunt arareori neimplicați afectiv. Oamenilor care se înfruptă în fiecare zi cu părți din făpturile nonumane le este greu să creadă că fac ceva rău; în plus, lor le e greu să-și imagineze ce altceva ar putea să mănânce. Din aceste motive cei care nu exclud făpturile nonumane din domeniul moralității ajung la

un moment dat să respingă orice argumentare ca lipsită de sens, iar singurul lucru pe care îl mai pot face este să îl acuze pe oponent de ipocrizie și să recurgă la o explicație sociologică a practicilor noastre și a modului în care le susținem (cum de altfel încearcă David Wood în textul său din această carte). Pe de altă parte, astfel de explicații sociologice le apar insultător de arogante celor care nu sunt convinși de argumente de felul celor de mai sus și nu sunt în stare să accepte că poziția lor nu e decât o raționalizare a preferințelor lor gastronomice și a spaimii de a fi considerați excentrici.

II

Logica speciismului iese cel mai bine la lumină atunci când avem în vedere experimentele cu ființele nonumane al căror scop este beneficiul oamenilor. Căci aici nu ne putem ascunde ușor în spatele unor afirmații cum că ființele nonumane sunt atât de diferite de noi încât nu putem ști dacă suferă. Cel care e de acord cu practicarea vivisecției nu poate folosi acest argument, fiindcă pentru el este esențial să indice existența similarităților dintre oameni și alte animale pentru a putea justifica faptul că experimentele asupra acestora din urmă sunt utile pentru primii. Cercetătorul care conduce un experiment - în care șobolanii sunt puși să aleagă între a fi înfometați și a suporta șocuri electrice - cu scopul de a vedea dacă aceștia se îmbolnăvesc de ulcer (ceea ce într-adevăr se întâmplă) nu l-ar fi putut imagina dacă nu ar fi știut că șobolanul are un sistem nervos foarte asemănător cu cel al omului și că probabil simte un șoc electric într-un mod asemănător cu omul.

Descrierea, chiar sumară, a experimentelor asupra animalelor pe care le prezintă Richard Ryder m-a înăniat pe semenii mei mai mult decât orice altceva din această carte. De profesie psiholog, Ryder a făcut el însuși experimente pe animale înainte de a ajunge la punctul de vedere pe care îl expune în eseu. Experimentele cu animale reprezintă astăzi o industrie de mari proporții, atât în sfera universitară, cât și în cea comercială. În 1969 în Marea Britanie au fost realizate mai mult de cinci milioane de experimente, marea majoritate fără anestezie (deși nu se știe câte au produs dureri animalelor). Nu există cifre precise în ceea ce privește SUA, dat fiind că nu există nici o lege federală în acest sens, iar în multe cazuri o astfel de lege nu există nici la nivelul statelor componente. Estimările variază de la 20 la 200 de milioane. Ryder

sugerează că suma de 80 de milioane are cele mai multe șanse de a fi o apreciere exactă. Noi suntem înclinați să considerăm că toate aceste experimente sunt făcute în scopul unor cercetări de importanță vitală; ceea ce firește că nu este adevărat. Un număr imens de animale sunt folosite în diverse departamente ale universităților, de la cele de silvicultură la cele de psihologie; chiar mai multe sunt folosite în scopuri comerciale, pentru a se testa dacă produsele cosmetice provoacă afecțiuni ale pielii, dacă șampoanele fac rău ochilor, pentru a testa diverse ingrediente din produsele alimentare, laxativele sau somniferele și orice altceva se mai poate.

Un test standard pentru produsele alimentare este „LD50“. Scopul acestuia este să determine ce cantitate din acel produs trebuie administrată astfel încât 50 la sută din animalele din lotul asupra căruia se face experimentul să moară. Aceasta înseamnă că aproape toate animalele se vor îmbolnăvi foarte grav; unele vor muri, iar altele vor supraviețui. Dacă substanța testată este inofensivă, testul solicită ca animalul să fie obligat să consume doze enorme: uneori chiar cantitatea mare de substanță sau concentrarea ei provoacă moartea animalului.

Ryder dă câteva exemple, luate din reviste științifice recente. Voi cita două. Scopul meu nu e de a scoate în evidență detaliile oribile; vreau doar să dau o idee despre ce gândesc cei mai mulți cercetători că sunt îndreptățiți să facă altor specii. Nu vreau să susțin că cercetătorii sunt oameni cruzi; problema este alta - aceea că ei se comportă într-un mod care le este îngăduit de atitudinile noastre speciiste. După cum arată Ryder, chiar dacă numai 1% din experimentele pe animale le-ar provoca acestora dureri grave, tot am avea 50000 de experimente pe an în Marea Britanie sau aproape 150 pe zi în SUA (dacă evaluarea lui Ryder este corectă). Iată cele două experimente:

O.S.Ray și R.J.Barett din Pittsburgh au indus șocuri electrice în picioarele a 1042 de șoareci. Apoi le-au provocat convulsii, provocându-le șocuri mai intense fie prin intermediul unor electrozi sub formă de cupă aplicați deasupra ochilor animalelor fie prin intermediul unor cleme legate de urechile lor. Din nefericire, unii dintre șoarecii care „au încheiat cu succes prima zi a experimentului s-au îmbolnăvit sau au murit înainte de a doua zi“. [*Journal of Comparative and Physiological Psychology*, vol. 67, 1969, pp. 110-116].

La Institutul Național pentru Cercetare Medicală, Mill Hill, Londra, W.Feldberg și S.L.Sherwood au injectat substanțe chimice în creierul

unor pisici: „în cazul unui număr de substanțe foarte diferite s-au observat reacții cu aceleași caracteristici. Printre acestea s-au numărat greață, vomă, defecație, salivatie accentuată, accelerarea intensă a respirației și îngreunarea ei ...“

Injectarea în creier a unei doze mari de tubocurarină a făcut ca pisica să sară „de pe masă pe podea și de acolo în cușca ei, unde a început să miaune din ce în ce mai tare în timp ce se mișca fără încetare și convulsiv de colo până colo [...] în cele din urmă pisica a căzut cu picioarele și gâtul flexate, tresărind în mișcări clonice rapide, într-o stare de puternică convulsie (epileptică) [...] după câteva secunde pisica s-a ridicat și a fugit foarte repede câțiva yarzi și a căzut pradă unei alte crize. Întreg procesul s-a repetat de câteva ori în următoarele zece minute, timp în care pisica a defecat și a făcut spume la gură“.

Animalul a murit la treizeci și cinci de minute după injecția în creier. (*Journal of Physiology*, vol. 123, 1954, pp. 148-167).

Nu există nici un secret în legătură cu aceste experimente. Este suficient să deschizi orice volum recent dintr-o revistă științifică, cum ar fi *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, pentru a găsi descrieri complete ale unor experimente de acest fel, împreună cu rezultatele obținute - rezultate care sunt adesea triviale și evidente. De multe ori experimentele sunt finanțate din fonduri publice.

Deși aceste experimente au loc în campusurile universitare din întreaga țară, până acum - din câte știu eu - nu a existat în acest sens nici cel mai mic protest din partea mișcărilor studențești. Acest fapt este un indiciu semnificativ al nivelului de acceptabilitate al unor atari practici. Pe bună dreptate, studenții s-au concentrat asupra altor probleme: ca universitățile să nu descriminez pe temeiuri de rasă sau sex, ori ca ele să nu servească scopurile armatei sau ale marelui capital. Speciismul continuă să se manifeste fără a fi tulburat de ceva, iar mulți studenți iau parte la el. La început studenții pot să aibă unele scrupule, însă cum toată lumea îl consideră ceva normal și poate chiar o parte necesară a unui curs, ei devin repede nepăsători și, eliminându-și primele impresii ca „simple sentimente“, ajung să se raporteze la animale dintr-un punct de vedere statistic - mai degrabă decât ca la niște ființe sensibile, cu propriile lor interese, cărora merită să li se acorde atenție.

Argumentul privitor la vivisecție a pierdut adesea din vedere ceea ce este esențial; căci el a fost formulat în termeni absolutiști: Oare cel ce se opune vivisecției ar fi gata să lase să moară unii oameni dacă ei ar putea

fi salvați prin realizarea unui experiment asupra unui singur animal? Cea mai bună replică la această întrebare pur ipotetică este să pui o alta: Oare experimentatorul ar fi dispus să experimenteze pe un orfan uman, în vârstă de mai puțin de șase luni, dacă acesta ar fi singurul mod de a salva mai multe vieți? (Spun „orfani“ pentru a evita complicațiile legate de sentimentele părinților, deși făcând acest lucru sunt mult mai mult decât politicoși cu experimentatorul, dat fiind că animalele asupra cărora se fac experimentele nu sunt orfani). Un răspuns negativ la această întrebare este o dovadă că dispoziția experimentatorului de a nu folosi oameni este pur și simplu o formă de discriminare: căci maimuțele, pisicile, șoarecii și alte mamifere adulte sunt mai conștiente de ceea ce li se întâmplă, au un cu mai pronunțat și, după câte putem să ne dăm seama, sunt la fel de sensibile la durere ca și un copil uman. Nu există nici o caracteristică pe care să o posede copiii umani și pe care mamiferele adulte să nu o aibă în același grad sau într-unul mai ridicat. (S-ar putea susține că experimentarea pe un copil uman este imorală pentru că, în timp, acesta se va dezvolta în ceva superior făpturii nonumane. Însă atunci, pentru a nu ne contrazice, ar trebui să ne opunem avortului și poate și contracepției, pentru că foetusul și ovulul și sperma au același potențial ca și copilul. Mai mult, acest argument nu furnizează vreun motiv pentru a admite experimentele pe o făptură nonumană, mai degrabă decât pe un om cu o leziune cerebrală suficient de severă care să îl facă incapabil să se ridice vreodată deasupra nivelului unui copil mic.)

Experimentatorul dovedește așadar o preferință pentru propria specie ori de câte ori realizează un experiment pe o făptură nonumană, cu un scop pe care l-ar considera justificat dacă ar face același lucru asupra unei ființe umane cu un nivel de sensibilitate, conștiință de sine, capacitate de auto-determinare etc. egale sau mai mici decât ale acelei ființe nonumane. Orice om familiarizat cu rezultate de felul celor obținute prin aceste experimente nu poate avea nici cea mai mică îndoielă că dacă această preferință pentru propria specie ar fi eliminată numărul experimentelor efectuate ar fi foarte aproape de zero.

III

Dacă vivisecția evidențiază cel mai limpede logica speciismului, în schimb nucleul atitudinilor noastre față de alte specii constă în folosirea lor pentru producerea de hrană. Cea mai mare parte din volumul *Animale*,

oameni și morală este dedicată criticării consumului alimentar de carne - o critică întemeiată exclusiv pe preocuparea față de făpturile nonumane, fără referire la argumente derivate din considerații relative la ecologie, macrobiotică, sănătate sau religie.

Gândirea noastră este impregnată de ideea că făpturile nonumane sunt bune de utilizat, mijloace în vederea atingerii scopurilor noastre. În acest mod gândesc chiar și ecologiștii care pun accentul pe conservarea naturii; ei sunt preocupați de distrugerea faunei sălbatice, dar nu și de măcelărirea în proporții mult mai mari a găinilor pentru mesele noastre; ceea ce îi îngrijorează pe ei este ceea ce am putea pierde dacă ar exista mai puține animale sălbatice. Plecând de la ideea marxistă potrivit căreia felul în care gândim este determinat de activitățile pe care le întreprindem pentru satisfacerea necesităților noastre, Stanley Godlovitch sugerează că primul mod în care omul a împărțit lucrurile din mediul său a fost în **comestibile și necomestibile**. Cele mai multe animale au intrat în prima categorie și acolo au rămas.

Se prea poate ca omul să fi omorât dintotdeauna alte specii pentru a-și procura mâncare; însă el nu le-a exploatat niciodată atât de nemilos ca astăzi. Sistemul tradițional al gospodăriilor țărănești nu a rezistat asaltului metodelor tot mai profitabile, al căror obiectiv este obținerea de produse (carne, ouă, lapte) în cantități cât mai mari cu costuri cât mai reduse (nutreț, salarii etc). Eseul lui Ruth Harrison - *Despre fermele industriale* - expune unele dintre aspectele metodelor moderne, precum și campania nereușită din Marea Britanie - declanșată chiar de cartea sa *Animal Machines* (Mașini animale) (Londra, Stuart, 1964) - de a impune controale eficiente asupra acestora.

Articolul ei nu este nicidecum un substitut pentru cartea ei anterioară. Și e păcat, pentru că, după cum ea însăși afirmă, „producția din fermele industriale este încă asociată cu imagini mentale despre animale care pasc pe câmp [...] sau despre găinile care mai ciugulesc cava înainte să se culce“. Și totuși, nici în articolul ei și nici nicăieri altundeva în cartea *Animale, oameni și morală* această imagine falsă nu este înlocuită de o idee clară asupra naturii și întinderii activității fermelor de tip industrial. Aflăm aceste lucruri numai indirect, atunci când este menționat codul de reformă propus de un comitet consultativ organizat de guvernul britanic.

Printre propunerile pe care guvernul le-a respins pe motiv că sunt prea idealiste era și următoarea: **“Orice animal ar trebui să aibă cel**

puțin suficient spațiu ca să se întoarcă liber de jur împrejur“.

Animalele din fermele de tip industrial au nevoie să fie eliberate în cel mai literal sens al cuvântului. Vițeei de carne sunt ținute în grajduri lungi de cinci picioare și late de două^a. De regulă sunt sacrificați la patru luni, când a trecut cel puțin o lună din momentul în care, crescând, ei nu mai pot să se răsucescă în grajdurile lor. Cirezi de vaci supuse unei creșteri intense, ținute pentru perioade mult mai lungi în grajduri nu cu mult mai mari, sunt sursa creșterii producției actuale de carne de vacă. În perioadele de gestație, scroafele sunt adesea ținute închise în locuri asemănătoare; or, date fiind metodele de creștere a fertilității, aceste perioade pot să însemne cea mai mare parte a vieții lor. Animalele ținute închise în acest mod nu risipesc hrană datorită mișcării și nici nu își dezvoltă mușchi greu de digerat.

„Fiecare animal ar trebui să aibă la dispoziție o zonă așternută cu paie uscate“. Pentru a se produce carnea fragedă pe care se spune că o preferă gospodinele, vițeei sunt hrăniți cu o dietă în întregime lichidă până când sunt sacrificați, deși în acel moment au depășit cu mult vârsta la care în mod normal ar mânca iarbă. Ei tânjesc după nutreț, fapt evidențiat de încercările de a roade lemn din grajdurile lor. (Din același motiv invocat mai devreme dieta lor nu conține fier în cantități suficiente).

„Cuștile pentru păsări ar trebui să fie suficient de mari pentru ca o pasăre să își poată întinde pe rând câte o aripă“. În practica actuală din Marea Britanie o cușcă pentru patru sau cinci găini are o suprafață a podelei de douăzeci pe optsprezece inci^b, cu puțin mai mare decât o pagină din *New York Review of Books*. În acest spațiu, pe o podea înclinată de sârmă (înclinată pentru ca ouăle să se rostogolească; de sârmă pentru ca găinațul să cadă prin ea) păsările trăiesc un an sau optsprezece luni în condiții artificiale de lumină și temperatură, iar în mâncare li se administrează medicamente pentru a produce un număr maxim de ouă. Câteodată și păsările crescute pentru carne sunt ținute în cuști. Mai frecvent, ele sunt crescute în șoproane tot atât de aglomerate. În aceste condiții toate activitățile naturale ale păsărilor sunt inhibate, iar ele dezvoltă „vicii“ cum ar fi acela de a se ciupi cu ciocurile una pe alta până când mor. Pentru a preveni asemenea lucruri, ciocurile le sunt adesea tăiate, iar șoproanele ținute în întuneric.

Oare câți dintre aceia care sprijină activitatea fermelor de tip industrial cumpărându-le produsele știu ceva despre metodele lor de producție? Câți au auzit câte ceva despre aceste metode, dar nu doresc să

își confirme bănuielele de teamă că realitatea îi va face să se simtă stânjeniți? Pentru cei care nu sunt speciaști, consumatorul tipic de produse provenite din aceste ferme - caracterizat printr-un amestec de ignoranță, lipsă de dorință de a afla adevărul și convingerea vagă că nu poate fi vorba de ceva realmente rău - pare asemănător în atitudinile sale felului în care se raportau „germanii respectabili“ la lagărele naziste ale morții.

Firește, există și apărători ai fermelor de tip industrial. Argumentele lor sunt examinate (din nou însă cam sumar) de către John Harris. Între cele mai obișnuite este următorul: „Animalele nu suferă, fiindcă ele nu au cunoscut alte condiții“. Acest argument nu va fi adus în discuție niciodată de cineva care cunoaște câte ceva despre comportamentul animal, pentru că el știe că nu orice comportament animal este învățat. Puii de găină încearcă să-și întindă aripile, merg de colo până colo, scurmă și chiar se bălăcesc în praf sau construiesc un cuib, chiar dacă nu au trăit niciodată în condiții care să le permită aceste activități. Vițeei suferă din cauza lipsei mamelor lor, indiferent de vârsta la care au fost separați de ele. Alt argument: „Avem nevoie de metode intensive pentru a produce proteinele necesare unei populații în creștere.“ Ecologiștii și organizațiile care militează pentru eradicarea malnutriției știu însă prea bine că am putea produce mult mai multe proteine pe unitatea de suprafață dacă am cultiva plante potrivite, soia de pildă, decât dacă am folosi pământul pentru a crește plante ce vor fi convertite în proteine de animale (care folosesc ele însele aproape 90 la sută din proteine chiar și atunci când nu au puțința să se miște).

Mulți cititori ai acestei cărți, deși vor admite că fermele de tip industrial implică o exploatare nejustificabil de mare a unor ființe sensibile, vor susține totuși că, în sine, creșterea animalelor pentru mâncare nu este un lucru rău, cu condiția ca ea să se facă „în mod uman“. Acești oameni spun de fapt că deși nu ar trebui să facem animalele să sufere, nu este nimic rău în a le ucide.

Acestei opinii i se poate răspunde în două feluri. Mai întâi, am putea încerca să arătăm că o astfel de combinație de atitudini este absurdă. Aceasta este calea pe care a ales-o Roslind Godlovitch în eseuul său dedicat examinării unora dintre atitudinile noastre obișnuite față de animale. Ea argumentează că din combinația celor două susțineri: „trebuie să evităm ca animalele să sufere“ și „nu e nimic rău în a ucide animale“ rezultă că întreaga faună ar trebui exterminată (deoarece orice făptură sensibilă va suferi într-o oarecare măsură la un moment dat în cursul vieții

sale). Eutanasia este o chestiune controversată numai pentru că acordăm o anumită valoare vieții. Dacă nu am face acest lucru, atunci existența unei suferințe oricât de mici ar justifica eutanasia! În consecință, dacă negăm că avem datoria de a extermina întreaga faună, trebuie să acceptăm că acordăm o anumită valoare vieții animale.

Acest argument mi se pare valid, deși i se poate replica astfel: valoarea vieții animale trebuie derivată din plăcerile pe care viața le poate oferi animalelor. Prin urmare, din punct de vedere moral, putem să le creștem pentru hrană, cu condiția ca viețile lor să conțină mai multă plăcere decât suferință. Dar această poziție ar avea drept consecință că ar trebui să producem animale și să le lăsăm să trăiască cât se poate de plăcut posibil, fără suferință.

În acest punct intervine ce de-al doilea răspuns posibil la opinia potrivit căreia creșterea și uciderea animalelor pentru hrană nu este un lucru rău atâta timp cât este făcut în mod uman. Acest al doilea răspuns constă în următoarele: în măsura în care considerăm că o făptură nonumană poate să fie ucisă doar pentru ca un om să își satisfacă preferința pentru carne, noi continuăm să considerăm că aceste făpturi sunt mai degrabă mijloace decât scopuri în sine. Ferma de tip industrial nu este nimic altceva decât aplicarea tehnologică a acestui concept. Chiar și metodele tradiționale presupun castrarea, separarea mamelor de puii lor, dispersarea cirezilor, însemnarea cu fierul roșu sau străpungerea urechilor și, firește, transportarea animalelor la abatoare, precum și ultimele lor momente de teroare, când ele miros sânge și simt primejdia. Dacă am încerca să creștem animalele astfel încât să trăiască și să moară fără să sufere, ne-am da seama că acest lucru este pur și simplu imposibil la scara actualii industrii a cărnii. Dacă am proceda așa, carnea ar fi accesibilă doar celor bogați.

Am putut să discut aici doar unele din textele din această carte, fără să spun nimic, de exemplu, despre eseurile asupra uciderii animalelor pentru blănuri sau în scopuri sportive. Nu am examinat nici toate întrebările de detaliu pe care trebuie să ni le punem odată ce începem să gândim despre alte specii în modul radical diferit prezentat în această carte. De exemplu, ce ar trebui să facem în cazul unor autentice conflicte de interese cum ar fi în cazul când șobolanii ar mușca niște copii ai străzii? Nu sunt sigur care ar fi răspunsul, dar esențialul este că vedem aici **realmente** un conflict de interese și recunoaștem că și șobolanii au interese. Căile de a rezolva conflictul - de pildă lăsând momeli care să

sterilizeze șobolanii și nu să îi omoare - sunt chestiuni care vin în discuție abia după aceea.

Nu am discutat asemenea probleme pentru că ele sunt secundare în comparație cu exploatarea altor specii pentru hrană și în scopuri care țin de efectuarea unor experimente. În ceea ce privește aceste chestiuni centrale, sper că ceea ce am spus e destul pentru a dovedi că, în pofida neajunsurilor ei, această carte este un îndemn adresat fiecărui om să admită că atitudinile sale față de făpturile nonumane reprezintă un tip de prejudecăți nu mai puțin condamnabile decât rasismul sau sexismul. Acest îndemn ne solicită să ne schimbăm nu numai atitudinile, ci și modul de viață: într-adevăr, el ne solicită să devenim vegetarieni.

Oare poate reuși un asemenea apel pur moral? Fără îndoială că șansele de a izbândi îi sunt favorabile. Această carte nu promite nimic. Ea nu ne poate spune că vom deveni mai sănătoși ori că ne vom bucura mai mult de viață dacă încetăm să exploatăm animalele. Eliberarea animalelor va necesita mai mult altruism din partea umanității decât orice altă mișcare de eliberare: căci animalele însele sunt incapabile să o revendice sau să protesteze împotriva exploatării lor prin voturi, demonstrații sau bombe. Este omul capabil de un asemenea altruism autentic? Cine știe? Însă dacă această carte va avea un efect semnificativ, ea le va da dreptate tuturor acelor care au crezut că omul este capabil și de altceva decât de cruzime și egoism.

NOTE

1. *The Principles of Morals and Legislation*, cap. XVII, sec. 1, notă la paragraful 4.

2. Jane von Lowick-Goodall, *In the Shadow of Man*, Houghton Mifflin, Boston, 1971, p. 225.

3. N. Tinbergen, *The Herring Gull's World*, Basic Books, 1961.

^aAdică, lungi de 1,52m și late de 0,61m - n. trad.

^bAdică de 0,51m pe 0,46 m - n. trad.

DREPTURILE ANIMALELOR

Tom Regan

Nici un filosof important al moralei nu acceptă punctul de vedere că putem dispune de animale după pofta inimii ¹. Toți sunt de acord că modul în care le tratăm este supus unor constrângeri morale legitime. Când însă cercetăm fundamentele acestor constrângeri, acordul cedează iute terenul în favoarea conflictului de idei și suntem puși în fața sarcinii de a evalua cu atenție caracterul adecvat al concepțiilor rivale. Cu toate că pozițiile pe care le voi analiza [...] diferă în multe aspecte importante, toate au în comun o trăsătură definitorie. Anume, toate afirmă sau implică faptul că noi am putea da seamă, în mod adecvat, de răul făcut animalelor fără să facem apel la drepturile acestora. Vom purcede prin examinare critică a încercărilor majore (dar cu siguranță nu singurele) de a evita conceptul de drept al animalelor.

1. TEORIILE DATORIEI INDIRECTE ȘI CELE ALE DATORIEI DIRECTE

Teoriile morale care nu fac apel la ideea de drepturi sunt de două mari tipuri. Mai întâi, este vorba de cele care vor fi denumite **teoriile datoriei indirecte**. Comună acestor concepții este ideea că nu avem datorii față de animale; mai degrabă, animalele constituie un fel de medium prin care reușim sau eșuăm să facem față acelor datorii pe care le avem față de ființele superioare animalelor, fie că e vorba de noi înșine ori de alte ființe umane, fie, uneori, de Dumnezeu. Potrivit acestor concepții avem prin urmare datorii **cu privire la animale**, dar nu **față de ele**. Un exemplu extras dintr-un alt domeniu ar putea contribui la o mai bună clarificare a celor spuse până acum. S-ar putea susține (iar unii chiar susțin²) că noi nu avem în mod direct datorii față de operele de artă, să zicem față de „Guernica” lui Picasso. Mai degrabă avem în acest caz datorii directe față de ființele umane, de pildă aceea de a proteja și conserva operele de artă exemplare aflate în prezent în seama noastră. Astfel, avem o datorie **cu privire la tabloul „Guernica”**, dar nu avem vreuna **față de opera în sine**. Datoria de a păstra această pictură constituie o datorie indirectă față de umanitate. Datoriile noastre privitoare la animale sunt, conform teoriilor datoriei indirecte, similare cu cea amintită

mai sus. În cazul speciilor rare sau pe cale de dispariție, de exemplu, dacă avem o datorie să le conservăm, aceasta nu reprezintă un lucru pe care îl datorăm animalelor ca atare, ci mai degrabă unul pe care îl datorăm indirect, să zicem, umanității. Datorăm ființelor umane, atât generațiilor prezente cât și celor viitoare, să luăm măsurile necesare pentru asigurarea supraviețuirii speciilor de animale care în prezent sunt pe cale de dispariție, pentru ca acești oameni să poată, între altele, să se bucure de plăcerea de a le vedea sau de a-și spori, studiindu-le, cunoașterea lumii.

Al doilea mare tip de concepții alternative teoriei drepturilor este constituit de **teoriile datoriei directe**. Ca și cele ale datoriei indirecte (pe care le voi analiza în continuare), teoriile datoriei directe încearcă să se dispenseze de apelul la ideea de drepturi ale animalelor, ca fundament al acțiunilor care au de-a face cu ele. Totuși, spre deosebire de teoriile datoriei indirecte, aceste concepții susțin că avem datorii directe față de animale. Ele pot să difere însă atunci când e vorba să specifice care sunt acele datorii directe, după cum se deosebesc și după felul în care întemeiază faptul că avem aceste datorii. E deci posibil, spre exemplu, ca două teorii ale datoriei directe să ofere perspective contradictorii asupra fundamentelor datoriei noastre de a conserva speciile rare sau pe cale de dispariție, fiind de acord în același timp că, să zicem, conservarea tigrilor siberieni constituie o datorie pe care o avem în mod direct față de aceste animale - și nu una pe care am avea-o doar față de umanitate sau față de Dumnezeu. Utilitarismul și încercările de fundamentare a datoriei față de animale pe considerații legate de conceptele de cruzime și de bunătate reprezintă exemplele cele mai remarcabile și mai influente de teorii ale datoriei directe...

2. AGENȚI MORALI ȘI PACIENȚI MORALI

Pentru început este util să facem o distincție între agenți morali și pacienți morali [...] Agenții morali sunt indivizi care dețin o varietate de capacități complexe, în special capacitatea de a formula principii morale imparțiale pe baza cărora pot să decidă, ținând cont de toate aspectele relevante, ce trebuie făcut din punct de vedere moral; iar pe baza acestei decizii ei sunt capabili să aleagă sau să nu aleagă să acționeze așa cum cere moralitatea concepută de ei. Deoarece agenții morali sunt înzestrați cu aceste capacități, se cuvine să îi considerăm responsabili de acțiunile lor (presupunem că circumstanțele în care ei acționează într-un anumit fel

nu le dictează să acționeze altfel). Dacă o acțiune este rezultatul unor constrângeri ilegale, al unei coerciții, al unei inevitabile lipse de informații sau al unor dereglări psihice (de exemplu, o maladie psihică temporară), atunci se cuvine ca individul respectiv să fie scuzat de modul în care a acționat în acele situații. Dar în absența unor asemenea circumstanțe atenuante, trebuie și se cuvine ca agenții morali să fie făcuți responsabili de propriile fapte. De vreme ce ei sunt cei care decid în ultimă instanță asupra acțiunilor lor, tot ei sunt cei care trebuie să poarte responsabilitatea a ceea ce fac (sau nu fac). Ființele umane adulte și normale sunt, în mod paradigmatic, indivizii considerați agenți morali. A susține că așa stau lucrurile ar depăși cu mult limitele analizei de față, fiindcă ne-ar conduce la controversele privind atât existența liberului arbitru cât și măsura în care suntem capabili să influențăm luarea deciziilor prin apelul la rațiune. Cu toate că aceasta este o presupunere foarte generală, vom admite că adulții umani normali sunt agenți morali. Făcând această presupunere nu înseamnă că favorizăm anumite teorii în detrimentul altora, de vreme ce toate teoriile pe care le vom examina o împărtășesc.

Agenții morali nu numai că fac ce e bine și ce e rău, dar ei mai pot de asemenea să suporte consecințele actelor bune sau rele ale altor agenți morali. Există, deci, un fel de reciprocitate între agenții morali. Eu pot să fac ceea ce este bine sau este rău, iar acțiunea mea poate să te afecteze sau să te implice; și invers. Să definim noțiunea de **comunitate morală** prin ideea ca ea cuprinde toți acei indivizi pe care acțiunile morale îi privesc în mod direct; alternativ, am putea spune că aceasta constă din toți acei indivizi față de care agenții morali au datorii morale directe. Dacă încercăm acum să stabilim cine sunt cei care aparțin comunității morale, un răspuns posibil ar fi acela că **toți agenții morali și numai aceștia o alcătuiesc**. Această concepție asupra comunității morale este comună tuturor teoriilor datoriei indirecte. Orice individ care nu este agent moral nu interesează direct din punct de vedere moral și nici un agent moral nu poate avea vreo datorie directă față de astfel de indivizi. Orice datorii privind indivizii care nu sunt agenți morali constituie de fapt datorii indirecte față de cei care sunt.

În contrast cu agenții morali, în cazul **pacienților morali** nu există acele condiții prealabile care i-ar face capabili să-și controleze propriul comportament în așa fel încât să poarte răspunderea morală pentru ceea ce fac. Unui pacient moral îi lipsește capacitatea de a formula principii morale pe baza cărora să decidă care dintre numeroasele acte posibile ar

fi just sau adecvat să le îndeplinească - și cu atât mai mult nu este capabil să-și bazeze deciziile pe aceste principii. Pacienții morali, într-un cuvânt, nu pot să facă ceea ce este bine și nici ceea ce este rău. Bineînțeles că ei pot acționa în detrimentul bunăstării altora. Ei ar putea, de exemplu, provoca dureri acute sau chiar moartea; și evident că în diferite cazuri s-ar putea să fie necesar ca agenții morali să folosească forța sau violența pentru a preveni atari consecințe, fie apărându-se pe ei înșiși, fie apărându-i pe alții. Dar chiar și atunci când un pacient moral vatămă în mod grav pe un altul, el nu a săvârșit un lucru rău. Numai agenții morali pot face ceva rău. Nou-născuții, copiii mici ori alienații sau debilii mintal de toate vârstele sunt cazuri paradigmatică de pacienți morali umani. O problemă mai controversată este aceea dacă fetoșii umani sau generațiile viitoare de ființe umane intră în categoria pacienților morali. Totuși, pentru scopurile noastre, este suficient chiar numai faptul că este rezonabil să admitem că unii oameni sunt incluși în această categorie.

Indivizii care sunt pacienți morali diferă între ei prin caracteristici relevante din punct de vedere moral. De o importanță particulară este distincția dintre : a) acei indivizi care sunt conștienți și dotați cu sensibilitate (cu alte cuvinte, pot avea experiența plăcerii și a durerii) dar cărora le lipsesc alte abilități mentale; și b) acei indivizi care sunt conștienți și dotați cu sensibilitate, dar posedă și alte calități cognitive și voliționale (cum ar fi aptitudinile de a avea convingeri, de a avea amintiri) [...] Unele animale intră în categoria (b), altele foarte probabil că aparțin categoriei (a). Statutul moral al acestora din urmă va fi discutat mai jos (în paragraful 5). Aici însă interesul nostru principal privește statutul moral al animalelor din categoria (b). De aceea, când în cele ce urmează vom utiliza noțiunea de „**pacient moral**“ trebuie să se înțeleagă că ne referim la **animalele din categoria (b) și la alți pacienți morali similari acestor animale sub aspecte relevante**; ne vom referi deci la acele ființe care au dorințe și opinii, care percep, au memorie și care acționează într-un mod intențional, care au un simț al viitorului, inclusiv al propriului viitor (cu alte cuvinte sunt conștiente de sine), care au o viață afectivă, care au o identitate psihofizică caracterizată prin continuitate temporală, care posedă un gen de autonomie (anume, în ce privește preferințele individuale) [...] Unii pacienți morali **umani** satisfac aceste criterii, de exemplu copiii mici și acei oameni care, deși suferă de o varietate de handicapuri mentale și din acest motiv nu intră în categoria agenților morali, posedă calitățile pe care tocmai le-am enumerat. De bună seamă

că problema trasării graniței dintre acele ființe umane care au și cele care nu au astfel de capacități este dificilă, și s-ar putea prea bine ca nici măcar să nu reușim să o trasăm cu precizie. Important este însă că felul în care abordăm chestiunea în cazul ființelor umane e același cu felul în care ar trebui să procedăm și în cazul animalelor. În cel al unei ființe umane, va trebui să vedem dacă îi putem descrie cu acuratețe și explica în mod concis comportamentul făcând referință la capacități caracteristice animalelor (dorințe, opinii, preferințe etc.). În măsura în care descrierea și explicarea comportamentului uman pot fi realizate în acești termeni, numai în această măsură - și presupunând că mai avem și alte temeiuri pentru a nega că acea ființă umană dispune de capacitățile necesare pentru a i se conferi calitatea de agent moral - suntem îndreptățiți să o considerăm ca un pacient moral la fel ca și animalele [...] Așa cum am susținut mai devreme, unele ființe umane **sunt**, într-un sens relevant, pacienți morali. Vom spune că sunt „pacienți morali“ acei indivizi care - fie ei oameni sau nu - au calitățile enumerate mai devreme.

Pacienții morali nu pot face ceea ce este bine sau rău: din acest punct de vedere ei diferă în chip fundamental de agenții morali. Dar pacienții morali pot suferi de pe urma faptelor bune sau rele ale agenților morali, iar sub acest aspect ei se aseamănă cu agenții morali. O bătaie brutală administrată unui nou-născut, de exemplu, este o faptă rea, chiar dacă el însuși nu poate face rău, la fel cum a avea grijă ca nevoile biologice fundamentale ale unui bătrân senil să fie satisfăcute este cu certitudine un act lăudabil, chiar dacă o persoană senilă nu mai poate face ceea ce este bine. Spre deosebire de raporturile existente între agenții morali, cele între agenții morali, pe de-o parte, și pacienții morali, pe de alta, nu sunt, deci, reciproce. Ceea ce fac pacienții morali nu poate să fie bine sau rău, chiar dacă afectează sau implică agenții morali; dar cei din urmă pot face rău sau bine în moduri care afectează sau implică pacienții morali.

Cum am menționat deja, potrivit teoriilor datoriei indirecte participarea la comunitatea morală este limitată la toți și numai la agenții morali. Prin urmare, pacienții morali, chiar și cei care în mod paradigmatic intră în această categorie (copiii și debili mintal), nu au o relevanță morală directă: nu avem datorii directe față de ei. Dacă sau în măsura în care avem datorii privitoare la pacienții morali umani, acestea constituie mai degrabă datorii indirecte pe care le avem față de agenții morali.

Abia în acest context putem să înțelegem de ce teoriile datoriei indirecte nu includ animalele în clasa indivizilor relevanți în mod direct din punct de vedere moral. Animalele se situează în afara granițelor

comunității morale pentru că, potrivit acestor concepții, ele sunt pacienți morali și pentru că numai agenții morali, numai aceia care stau într-o relație reciprocă de genul celei în care se află unul față de altul agenții morali, sunt membri ai acestei comunități. Aceasta nu înseamnă că nu există constrângeri morale cu privire la ce le putem face animalelor, tot așa cum nu înseamnă că nu există constrângeri morale cu privire la ce le putem face acelor oameni care sunt pacienți morali. Este ușor să se arate că temeiurile pentru care putem trata animalele într-un anumit fel și nu în altul, la fel ca și temeiurile pentru care facem ceea ce putem în cazul, să zicem, al copiilor mici, **nu** țin de modul în care acțiunile noastre îi afectează în mod direct. Numai dacă sau în măsura în care ceea ce le facem lor îi afectează pe unii **agenți morali**, putem avea o bază morală pentru a decide că anumite feluri de a trata animalele sunt permisibile, în timp ce altele nu sunt.

Teoriile datoriei indirecte, așa cum sunt înțelese aici, nu sunt **speciiste**³, dacă prin acest termen înțelegem încercarea de a trasa bariere morale **numai** pe baza considerentelor de ordin biologic. O poziție speciistă, cel puțin paradigma unei asemenea poziții, constă în susținerea că nici un animal nu este membru al comunității morale pentru că nici un animal nu aparține speciei „privilegiate”: **Homo sapiens**. A nega apartenența animalelor la comunitatea morală pentru că nu sunt agenți morali nu este însă același lucru cu a le nega apartenența numai pe baza faptului că nu aparțin speciei privilegiate; într-adevăr, în teoriile datoriei indirecte apartenența le era negată pentru că ele nu satisfac unele condiții (cognitive sau de alte genuri) prealabile care determină relația reciprocă existentă numai între indivizii care, potrivit acestor teorii, sunt membri ai comunității morale - și anume agenți morali. Faptul că acest mod de a judeca cine prezintă și cine nu prezintă un interes moral direct nu are un caracter speciist ar trebui să fie foarte clar odată ce ne amintim că **unele ființe umane** nu pot fi membri ai respectivei comunități în ciuda faptului că aparțin speciei **Homo sapiens**. Efortul de a limita apartenența la comunitatea morală la toți și numai la toți agenții morali s-ar mai putea să se bazeze pe unele prejudecăți, dar cea speciistă - cel puțin în forma ei paradigmatică - nu se numără printre ele [...]

3. VALOAREA EGALĂ A INDIVIZILOR

Concepția pe care o voi susține aici se bazează pe ideea de **egalitate a indivizilor**. Ea implică faptul că anumiți indivizi au o valoare în sine. Voi spune că acest tip de valoare este intrinsecă și voi începe discuția prin cercetarea valorii intrinseci a agenților morali.

Trebuie să deosebim conceptual între valoarea intrinsecă a agenților morali și valoarea intrinsecă a experiențelor trăite de ei (de exemplu, plăcerile lor sau satisfacerea preferințelor lor). Valoarea intrinsecă a agenților morali nu este reductibilă la valorile de acest din urmă gen și nu este comensurabilă cu asemenea valori. A spune că valoarea nu este reductibilă la valorile intrinseci ale experienței unui individ înseamnă că nu putem determina valoarea intrinsecă a agenților morali individuali prin totalizarea valorilor intrinseci ale experiențelor lor. Cei care duc o viață mai plăcută sau mai fericită nu au, din această cauză, o valoare intrinsecă mai mare decât cei a căror viață este mai puțin plăcută sau fericită. Nici cei care au preferințe mai „cultivate“ (să zicem pentru arte sau literatură) nu au, din aceasta cauză, o valoare intrinsecă mai mare. A afirma că valoarea intrinsecă pe care o au diverși agenți morali nu este comensurabilă cu valoarea intrinsecă a experiențelor lor sau ale oricui altcuiva înseamnă că cele două tipuri de valoare nu sunt comparabile și nici nu pot fi înlocuite una cu cealaltă [...] Nu se poate pune întrebarea: cât de multă valoare în sine are valoarea intrinsecă a cutărui individ - la cât se ridică această valoare? Valoarea intrinsecă a oricărui agent moral nu este rezultatul vreunei însumări de valori în sine sau de valori ale experiențelor individuale, nici al totalului de valori intrinseci ale experiențelor tuturor celorlalți agenți morali. A considera că agenții morali au o valoare intrinsecă înseamnă deci a considera că ei nu sunt simple receptacole pentru ceea ce posedă valoarea intrinsecă, ci sunt ceva mai mult decât atât. Ei posedă în sine valoare, iar aceasta este distinctă de, ireductibilă la și incomensurabilă cu valorile experiențelor pe care ei, ca receptacole, le trăiesc și le suportă.

Diferența dintre concepția utilitaristă asupra valorii - după care agenții morali sunt simple receptacule pentru ceea ce are valoare intrinsecă - și postulatul după care indivizii înșiși au valoare intrinsecă poate fi mai clar exprimată apelând la o analogie cu un potir. Potrivit concepției utilitariste asupra valorii, ceea ce **intră în potir** (plăcerile sau satisfacerea preferințelor, de exemplu) are valoare; ce nu are valoare este potirul ca atare (cu alte cuvinte, individul însuși). Postulatul valorii intrinseci oferă o alternativă la acest punct de vedere. Potirul (adică individul) are valoare și anume un gen de valoare care nu este reductibilă la și nu este comensurabilă cu ceea ce intră în potir (de exemplu, cu plăcerile). Potirul (individul) „conține“, are experiența unor lucruri care au valoare (de exemplu, plăceri), dar valoarea potirului (a individului) nu

este egală cu a nici unuia sau cu a nici unei colecții de lucruri valoroase pe care el le conține. Potrivit postulatului valorii intrinseci, **agenții morali au în sine un tip distinct de valoare** (susținere neadmisă de utilitariști). Și potirul, alături de ceea ce intră în el, este valoros.

Două posibilități de a înțelege valoarea intrinsecă a agenților morali se ivesc de la sine: potrivit primeia, agenții morali au această valoare în grade variate, astfel încât unii au mai multă decât alții. Potrivit celei de-a doua, agenții morali au în mod egal această valoare. Cea din urmă posibilitate este de preferat din punct de vedere rațional. Dacă am considera că agenții morali au valoare intrinsecă în grade variate, atunci ar trebui să existe un criteriu cu ajutorul căruia să determinăm cât de multă valoare morală are fiecare agent moral. Din punct de vedere teoretic, orice ar putea fi considerat drept criteriu, de pildă bogăția sau faptul de a aparține rasei sau sexului „privilegiat”. Mai probabil ar putea fi luat drept criteriu faptul de a poseda anumite virtuți sau talente precum cele preferate de Aristotel. Conform acestei teorii („perfecționiste”) asupra valorii intrinseci, cei care au din abundență abilități intelectuale sau talente artistice ar avea mai multă valoare intrinsecă decât cei care sunt mai puțin talentați, iar aceștia din urmă ar fi mai valoroși decât cei cărora aceste virtuți le lipsesc complet. A accepta acest punct de vedere cu privire la valoarea intrinsecă a agenților morali înseamnă însă a deschide calea spre o teorie perfecționistă a dreptății, după care celor cu mai puțină valoare intrinsecă li s-ar putea pretinde pe bună dreptate să se pună în slujba nevoilor și intereselor acelor mai valoroși, chiar dacă nu este în interesul lor să facă acest lucru. Iar cei subjugăți nu ar avea nici un temei să se plângă de nedreptatea tratamentului la care sunt supuși: căci, cum au mai puțină valoare intrinsecă, ei au primit ceea ce li se cuvine. O asemenea interpretare a dreptății este însă de neacceptat. În consecință, la fel de inacceptabilă este și orice concepție asupra valorii intrinseci a agenților morali care ar servi ca fundament al unei asemenea teorii. Trebuie deci să respingem ideea că agenții morali au valoare intrinsecă și grade variate. Dacă acceptăm că agenții morali au o valoare intrinsecă egală, atunci o au în mod egal.

Trei corolare ale concluziei la care tocmai am ajuns merită să fie menționate. Mai întâi, valoarea intrinsecă a agenților morali nu poate fi dobândită în urma eforturilor depuse și nici nu poate fi pierdută prin ceea ce fac sau nu fac. Dacă acceptăm că un criminal și un sfânt sunt agenți morali și că agenții morali au valoare intrinsecă, atunci criminalul nu are

mai puțină valoare intrinsecă decât sfântul. În al doilea rând, valoarea intrinsecă a agenților morali nu se poate modifica după cum ei se dovedesc utili în satisfacerea intereselor altora. Cel mai darnic filantrop nu are nici mai multă și nici mai puțină valoare decât, să zicem, un negustor de automobile uzate, lipsit de orice fel de scrupule. În al treilea rând, valoarea intrinsecă a agenților morali nu depinde de faptul că ei constituie un obiect al interesului altcuiva. Când avem în vedere valoarea intrinsecă, nu contează cât de plăcut, de admirat, respectat sau apreciat de alții este cineva. Cei care sunt singuri, uitați de toți, nedoriți de nimeni, neubiți de nimeni nu sunt prin aceasta mai lipsiți de valoare intrinsecă decât cei care se bucură de raporturi mai armonioase cu ceilalți. A considera că toți agenții morali sunt egali ca valoare intrinsecă înseamnă să adopți în mod hotărât o poziție egalitaristă și non-perfecționistă.

„Dar de ce, s-ar putea pune întrebarea, ar trebui să preferăm concepția după care toți agenții morali au valoare intrinsecă egală unui egalitarism care în același timp admite principiile utilitariste? De vreme ce ambele teorii sunt egalitariste, de ce să alegem postulatul valorii intrinseci, deci punctul de vedere susținut aici?” Această întrebare face concesii mai mari decât se cuvine utilitarismului; căci [...] nu este clar cum anume se poate argumenta că utilitarismul oferă o teorie proprie a egalității. Dar mai există și o altă diferență între implicațiile teoriei egalitariste și postulatul valorii intrinseci; ea îl consolidează pe ultimul și slăbește pe cea dintâi. Să ne gândim la implicațiile morale dezgustătoare ale utilitarismului. Am în vedere în special justificarea utilitaristă a asasinatelor secrete comise asupra agenților morali: într-adevăr, pentru utilitarist [...] nu suntem vinovați de nimic dacă ucidem un agent moral pentru a realiza astfel cea mai bună agregare între bine și rău pentru toți cei interesați, presupunând că interesele fiecăruia au fost luate în considerare și au fost cântărite într-un mod echitabil. Această abordare a judecății etice presupune că singurele valori care prezintă interes pentru dreptate sunt cele care (precum, de exemplu, experiențele plăcute) „intră” în receptacule (în potirul de care vorbeam mai devreme). Dat fiind însă postulatul valorii intrinseci, preocuparea pentru dreptate necesită căutarea unui gen diferit de valoare. Dacă agenții morali au valoare intrinsecă, nu putem ignora acest fapt în încercarea de a determina când ne comportăm și când nu ne comportăm drept față de ei. În plus, de vreme ce această valoare nu este de același fel cu cele care „intră” în receptacole, nu este reductibilă la ele și nici nu este comensurabilă cu ele, înseamnă că dacă

vom trata agenții morali ținând seamă numai de calitatea acțiunilor noastre de a produce cel mai bun agregat de plăceri și dureri pentru toți cei afectați de ele, atunci nu ne vom raporta la aceștia așa cum cere ideea de dreptate [...]

Remarci similare sunt valabile și în cazul altor încercări de a justifica diverse vătămări produse unor agenți morali de către alți agenți morali. De pildă, acțiunea de a produce suferință agenților morali sau privarea lor de libertate nu pot fi justificate doar prin invocarea unui echilibru mai bun între, să zicem, plăcerea și durerea resimțită de toți cei afectați. Dacă s-ar proceda așa, ar însemna iarăși să presupunem că agenții morali sunt simple receptacule de experiențe valoroase și deci că este drept ca ei să fie tratați în moduri care să optimizeze aceste valori. Din punct de vedere utilitarist, pentru a trata pe cineva în mod drept trebuie să fie luate în considerare numai preferințele (plăcerile etc.) tuturor celor afectați, iar preferințele egale (plăcerile etc.) să fie socotite ca egale. Dar dacă agenții morali au o valoare care **nu** este reductibilă la și nici comensurabilă cu cea a experiențelor proprii sau ale altor agenți morali, atunci - dacă vrem să-i tratăm așa cum cere ideea de dreptate - nu putem pur și simplu să luăm în considerare numai dorințele etc. tuturor celor implicați. Să le cântărim în mod egal și apoi să favorizăm acea opțiune care va produce echilibrul optim între bine și rău pentru toți cei implicați. A proceda astfel ar însemna să admitem că am putea trata în mod drept agenții morali chiar dacă ignorăm valoarea lor individuală; or, o atare supoziție e pur și simplu falsă, odată ce considerăm că ei au o valoare intrinsecă egală. Mai mult, dacă vom considera că toți agenții morali au o valoare intrinsecă egală și că unii dintre ei în mod efectiv au această valoare, atunci tratamentul drept aplicat unora va fi valabil pentru toți, indiferent de, să zicem, rasă sau sexul lor. Dat fiind postulatul valorii intrinseci, nici o vătămare adusă **vreunui** agent moral nu poate fi justificată numai pe baza faptului că ea produce cele mai bune consecințe pentru cei afectați. În acest fel, dacă respingem concepția că agenții morali sunt simple receptacule și postulăm că au o valoare egală, vom reuși să evităm implicațiile contraintuitive ale utilitarismului.

4. „TOATE ANIMALELE SUNT EGALE“

Până acum am vorbit numai despre valoarea intrinsecă a agenților morali. S-ar putea crede - iar unii chiar cred acest lucru (cel mai

remarcabil dintre ei este Kant) - că noțiunea de valoare intrinsecă sau vreuna similară (de exemplu, conceperea agenților morali ca „scopuri în sine”) se referă la toți agenții morali și numai la aceștia [...] Dar tentativa de a restrânge sfera valorii intrinseci la agenții morali are un caracter arbitrar. Așa cum am constatat mai devreme, când am discutat teoriile datoriei indirecte [...] toate pozițiile care neagă faptul că avem datorii directe față de acei pacienți morali umani asemănători sub aspecte semnificative acestor animale au serioase deficiențe. Unele din datoriile noastre privitoare la animale sunt datorii directe față de ele. De altminteri [...] unele din vătămările aduse acestor pacienți morali sunt de același tip cu cele aduse agenților morali. Nu putem susține, atunci, fără a ne contrazice, că agenții și pacienții morali nu pot fi vătămați în moduri care, sub aspecte relevante, sunt asemănătoare. Într-adevăr, dacă admitem că toți agenții morali au o valoare intrinsecă egală; dacă ne bazăm pe această concepție asupra valorii acestor indivizi pentru a evita implicațiile contraintuitive ale utilitarismului, contestând faptul că vătămările aduse unor agenți morali pot fi justificate doar pe motivul că astfel sunt produse consecințe optime pentru toți cei interesați; dacă unele dintre aceste vătămări aduse agenților morali sunt de același tip cu cele aduse pacienților morali; dacă, în sfârșit, datoria de a nu vătăma astfel nici agenții și nici pacienții morali constituie o datorie directă **prima facie** față de fiecare dintre ei, atunci ar fi arbitrar să considerăm că pacienții morali nu au valoare intrinsecă sau să presupunem că ei au statutul de simple receptacule. Pe scurt: dacă postulăm că agenții morali au valoare intrinsecă, atunci nu putem nega decât în mod arbitrar că și pacienții morali au valoare intrinsecă.

S-ar putea replica însă în felul următor: dacă postulăm că agenții morali au o valoare intrinsecă, atunci trebuie să acceptăm și că pacienții morali au **o anumite** valoare intrinsecă; dar nu e obligatoriu să admitem odată cu aceasta și că valoarea intrinsecă a pacienților morali este egală cu cea a agenților morali. Însă la temelia unei atari replici stă o confuzie inevitabilă: cea dintre valoarea intrinsecă a indivizilor și a) valoarea comparativă a experiențelor lor; b) faptul că ei posedă anumite calități privilegiate (de pildă, măiestria artistică sau intelectuală) sau faptul că ei sunt obiectul intereselor altor indivizi. Această confuzie este fatală în orice încercare de a susține concepția că pacienții morali au mai puțină valoare intrinsecă decât agenții morali. De vreme ce valoarea intrinsecă a agenților morali nu se mărește și nici nu scade în funcție de fericirea lor

comparată cu a altora sau de măsura în care totalul plăcerilor lor depășește totalul durerilor lor, ar fi arbitrar să susținem că pacienții morali au mai puțină valoare intrinsecă decât agenții morali deoarece ei au vieți mai puțin fericite sau pentru că totalul lor de dureri depășește cu mai puțin decât în cazul agenților morali totalul de dureri. Iar concluzia aceasta e corectă chiar dacă uneori astfel de lucruri chiar se întâmplă. Cum nu putem presupune că agenții morali au valori intrinseci mai mari sau mai mici, în funcție de calitățile privilegiate pe care le posedă sau de utilitatea pe care o au pentru alții fără a deschide calea tratării nedrepte a celor care au mai puțină valoare intrinsecă decât alții (acest tratament este însă permis de acum prin discutabilele teorii perfecționiste ale dreptății), atunci numai în mod **arbitrar** am putea susține că valoarea intrinsecă a pacienților morali e mai mare sau mai mică după cum ei posedă acele calități sau sunt utili altora. Când cazurile sunt similare, moralitatea nu tolerează întrebuițarea unor standarde duble. Dacă postulăm că agenții morali au valoarea intrinsecă și recunoaștem că ei trebuie să o dețină într-o măsură egală, atunci rațiunea ne forțează să facem la fel și în cazul pacienților morali. **Toți** cei care au valoare intrinsecă o au într-o măsură egală, indiferent că sunt agenți sau pacienți morali. Dacă noțiunile de animal și de egalitate sunt înțelese corect - „animal” ca referind la toți agenții și pacienții morali (cel puțin cei care trăiesc pe Pământ), iar „egalitate” ca referind la faptul că ei posedă în mod egal valoare intrinsecă - atunci toate animalele **sunt** egale. Valoarea intrinsecă este, deci, un concept **categorial**: o ai sau nu o ai; nu există cale de mijloc - cei care o au, o au în mod egal: ea nu are grade.

5. VALOAREA INTRINSECĂ ȘI VENERAȚIA PENTRU VIAȚĂ

Cei care, asemenea lui Kant, acceptă că doar agenții morali au valoare intrinsecă limitează această valoare doar la cazul acelor indivizi care au capacitatea esențială de a acționa moral, în particular au capacitatea de a formula temeuri imparțiale de a judeca luarea unei decizii. Concepția asupra valorii intrinseci, care e implicată în postulatul valorii intrinseci, e mai generală, aplicându-se și acelor indivizi (precum pacienții morali umani) care nu au capacitatea de a acționa în chip moral. Acum, dacă în pofida diferențelor dintre ei se socotește că atât agenții cât și pacienții morali au valoare intrinsecă, atunci nu e nerezonabil să

solicităm menționarea unei similarități relevante între ei, care să justifice în mod inteligibil și nearbitrar faptul că li s-a atribuit valoare intrinsecă. Situația e de asemenea natură încât nu putem admite ca acea similaritate să se modifice de la un individ la altul - căci astfel s-ar admite că și valoarea intrinsecă se modifică. Ca urmare, nici o caracteristică fizică (precum a avea doi ochi sau cinci degete) nu poate semnala o similaritate relevantă; nici apartenența la o specie (de pildă, a aparține speciei *Canis lupus* sau speciei *Homo sapiens*), nici clasificările biologice mai generale (de pildă, a fi animal) nu sunt de mai mult folos. Însă o caracteristică deținută atât de toți agenții morali cât și de acei pacienți morali de care ne ocupăm e aceea că toți sunt vii. Nu e surprinzător că unii gânditori au considerat că posedarea acestei caracteristici circumscrie clasa indivizilor care au valoare intrinsecă. Albert Schweitzer este poate cel mai faimos gânditor a cărui poziție poate fi astfel interpretată, iar celebra sa etică a „venerației pentru viață” se bucură de o largă circulație în diverse discuții publice privitoare la felul în care ar trebui să trăim - nu numai cum să ne tratăm reciproc ca agenți morali, ci și cum să tratăm celelalte ființe vii, deci și pacienții morali. Principiul lui Schweitzer naște însă dificultăți atât în ceea ce privește domeniul de aplicare, cât și precizia lui; unele dintre ele sunt evidențiate (poate chiar fără de voie) chiar de Schweitzer - dar fără a le soluționa - în următorul pasaj:

„Adevărata filosofie trebuie să înceapă cu cele mai imediate și cele mai comprehensive fapte ale conștiinței. Iar acestea pot fi formulate astfel: «Eu sunt viața care vrea să trăiască și exist înconjurat de viața care vrea să trăiască» [...] Așa cum în propria mea voință de a trăi există o năzuință pentru mai multă viață și pentru acea înflăcărare a voinței pe care o numim plăcere, ca și o groază de a fi nimicit ori acea vătămare a voinței de a trăi pe care o numim durere - tot la fel se întâmplă cu toate voințele de a trăi care mă înconjoară, indiferent dacă le înțeleg sau dacă vocea lor nu ajunge la mine.

Etica, prin urmare, constă în aceea că resimt necesitatea de a mă raporta cu aceeași venerație pentru viață la toate voințele de a trăi, la fel ca și la a mea. În aceasta constă principiul fundamental al moralității: este bine să conservi și să prețuiești viața; este rău să distrugi și să pui capăt vieții [...] Un om este cu adevărat moral atunci când se supune constrângerii de a ocroti orice viață îi este în puteri, precum și atunci când se abate din drumul său pentru a evita vătămarea vreunei ființe vii. El nu se întreabă cât de multă înțelegere necesită o anume ființă vie dacă ne

gândim la valoarea ei în sine, nici cât de mult poate ea să simtă. Pentru el viața ca atare este sacră: nu sfarmă nici un cristal de gheață care strălucește în soare, nu rupe nici o floare și, când merge, e atent să nu zdrobească nici o insectă sub tălpi. Dacă lucrează la lumina lămpii, într-o seară de vară, preferă să țină fereastra închisă și să respire aerul înăbușitor, decât să vadă cum, cu aripile arse, insectă după insectă cad pe masa lui“.

Printre numeroasele lucruri neclare în acest pasaj e și motivul pentru care cei care au venerația pentru viață ar trebui să aibă grijă să nu sfarme un cristal de gheață - căci nu e deloc clar cum cristalele de gheață ar fi „vii“ sau ar manifesta „voința de a trăi“. Se poate desigur argumenta că și cristalele de gheață sunt frumoase și că trecătorul de bună credință nu ar trebui să distrugă fără rost acea frumusețe - și în genere pe cea a naturii nevăzute; dar lucrul acesta nu e ușor! Dar **dacă** ni s-a poruncit să nu distrugem frumusețea naturii, chiar dacă obiectul acestei frumuseți nu este o ființă vie, atunci avem nevoie de un principiu mai general decât cel al „venerației pentru (orice) viață“. Mai important, acceptarea unui principiu mai general va implica faptul că **a fi viu** nu e o condiție necesară pentru ca ceva să aibă valoare intrinsecă - ceea ce ar duce la concluzia că „etica“ venerației pentru viață nu furnizează, așa cum pretind susținătorii ei, **singurul principiu**.

Răspunzând acestor dificultăți, s-ar putea sugera că **a fi viu** este o condiție **suficientă** pentru ca un individ să aibă valoare intrinsecă. Această perspectivă evită problemele care se nasc atunci când se susține că a fi viu este o condiție necesară; dar, spre a fi convingătoare, ea trebuie suplimentată cu o analiză și cu o argumentare considerabile. Căci nu e limpede de ce am avea (sau cum am putea să afirmăm în chip rezonabil că avem) datorii directe față de, să zicem, firele de iarbă, cartofii sau celulele canceroase. Și totuși, acestea sunt vii - prin urmare, dacă au valoare intrinsecă, ar trebui să avem datorii directe față de ele. Nu e limpede nici cum am avea (sau cum am putea să afirmăm în chip rezonabil că avem) datorii directe față de colecții de astfel de indivizi: față de pașiști, de câmpurile cultivate cu cartofi sau față de tumorile canceroase. Dacă s-ar răspunde că avem datorii directe numai față de unele ființe vii cu valoare intrinsecă, atunci nu numai că vom avea nevoie să găsim un mod de a deosebi ființele care au această valoare de cele care nu o au, dar - și de altfel mai important pentru scopul nostru - va trebui să abandonăm concepția că a fi viu este o condiție suficientă pentru a avea o astfel de

valoare. Datorită dificultăților ce caracterizează atât concepția că a fi viu este o condiție necesară pentru a avea valoare intrinsecă, cât și concepția că aceasta este o condiție suficientă, atunci - chiar dacă admitem că agenții și pacienții morali au în comun importanta caracteristică de a fi vii - rămâne extrem de îndoielnică posibilitatea de a considera că această similaritate este și cea relevantă: cea în virtutea căreia toți agenții și pacienții morali au o valoare intrinsecă egală.

6. VALOAREA INTRINSECĂ ȘI CRITERIUL DE A FI SUBIECT AL UNEI VIEȚI

O alternativă la concepția că a fi viu este similaritatea relevantă a cea care ia drept criteriu faptul de **a fi subiect al unei vieți**. În sensul în care va fi utilizată această expresie, „a fi subiect al unei vieți” înseamnă mai mult decât a fi viu și mai mult decât a fi conștient. A fi subiect al unei vieți înseamnă a fi un individ a cărui viață se caracterizează prin trăsături de felul celor amintite mai sus; adică, indivizii sunt subiecte ale unei vieți dacă nu credințe și dorințe; percepție, memorie și un sens al viitorului, inclusiv al propriului viitor; o viață afectivă care cuprinde sentimentele de plăcere și de durere; interese și preferințe care vizează propria lor bunăstare; capacitatea de a acționa spre împlinirea scopurilor și a dorințelor lor; o identitate psihofizică de-a lungul timpului; o bunăstare individuală - în sensul că experiența lor de viață este pentru ei bună sau nu, într-un fel logic independent de faptul că sunt utili altora și de faptul că sunt obiecte ale interesului altcuiva. Cei care satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți posedă un gen deosebit de valoare - valoare intrinsecă - și nu trebuie considerați sau tratați doar ca receptacule.

Susținerea că valoarea acelor indivizi care satisfac acest criteriu este **logic independentă** de utilitatea pe care ei o au pentru alții sau de interesele altora trebuie de asemenea să fie deosebită de faptul evident că bunăstarea celor care satisfac acest criteriu este legată în mod **cauzal** de felul în care ei percep utilitatea și interesele altora. Atunci când prin acțiunea ta ai vătămat fie un agent fie un pacient moral (de pildă, i-ai cauzat o suferință fără rost), faci ceva care constituie cauza neîmplinirii bunăstării lui individuale - tot așa cum atunci când prin acțiunea ta el are un câștig (de pildă, îi asiguri șansa de a-și urmări dorințele - când acest lucru este în interesul lui) faci ceva care contribuie prima facie la împlinirea bunăstării lui. În cazul pacienților morali umani în special.

întrucât aceștia - din diverse motive - sunt mai mult sau mai puțin incapabili să-și poarte singuri de grijă, felul în care își duc viața depinde cauzal într-o foarte mare măsură de ceea ce facem pentru ei. De exemplu, copiii mici și debilizii mintal (de oricare vârstă) nu posedă acea cunoaștere și uneori nici calitățile fizice necesare pentru a-și satisface până și nevoile cele mai elementare și dorințele corelate cu ele. Dacă nu acționăm în locul lor, situația lor va fi proastă. Dar chiar și în cazul acestor indivizi, faptul că au o anumită bunăstare, că sunt subiecți ai unei experiențe de viață care decurge bine sau prost **pentru ei** este logic independent de acela că ne sunt utili sau că sunt obiecte ale intereselor noastre; acest fapt nu depinde în mod cauzal de ceea ce le facem sau de ceea ce facem pentru ei. Într-adevăr, posibilitatea de a face ceva care să le afecteze - în bine sau în rău - aceea bunăstare **presupune** că ei sunt subiecți ai unei vieți, oricum ar fi aceasta. Același lucru e adevărat și despre acei pacienți morali (de pildă, animalele sălbatice) care pot să-și ducă singuri de grijă, fără să aibă nevoie de intervenția umană, ca și despre toți agenții morali umani. Deși ceea ce noi, în calitate de agenți morali, facem unul altuia afectează modul în care ne ducem viața, faptul că noi suntem subiecți ai unei asemenea vieți nu este la rândul lui dependent în mod cauzal de ceea ce fac alții pentru noi. Avem acest statut propriu, ca de altfel și pacienții morali, indiferent că suntem oameni sau animale; decurge de aici în mod logic că a avea acest statut este o parte a ceea ce înseamnă pentru noi sau pentru ele să **fim** în lume.

Criteriul de a fi subiect al unei vieți evidențiază o similaritate existentă între agenții și pacienții morali. Dar este aceasta relevantă? Ne determină să considerăm într-un chip inteligibil și nearbitrar că ei au o valoare intrinsecă? Temeiurile unui răspuns afirmativ la această întrebare sunt următoarele:

1. O similaritate relevantă între toți cei despre care s-a postulat că au valoare intrinsecă egală trebuie să selecteze o caracteristică pe care o au în comun toți acei agenți și pacienți morali care considerăm că au această valoare. Criteriul nostru satisface această condiție. **Toți agenții morali și toți pacienții morali pe care îi avem în vedere sunt subiecți ai unei vieți** - mai bună sau mai proastă pentru ei; și sunt astfel în sensul arătat mai devreme, adică într-un fel care este logic independent de faptul că sunt obiecte ale intereselor altora.

2. De vreme ce considerăm că valoarea intrinsecă are o natură categorică, că ea nu admite grade, orice similaritate relevantă pe care o

acceptăm trebuie ea însăși să fie categorică. Criteriul nostru îndeplinește această condiție. El nu afirmă sau nu implică faptul că cei care îl satisfac au, într-o măsură mai mare sau mai mică, statutul de subiect al unei vieți, în funcție de măsura în care au sau nu o anumită capacitate sau caracteristică preferată (de pildă, disponibilitatea pentru matematicile superioare sau calitățile ce țin de măiestria artistică). Fie ești, în sensul arătat, subiect al unei vieți, fie nu. Toți cei ce sunt, sunt în mod egal astfel. Criteriul de a fi subiect al unei vieți exprimă așadar un statut categoric împărtășit de toți agenții și pacienții morali de care ne ocupăm.

3. O similaritate relevantă între agenți și pacienți morali trebuie să ne dezvăluie motivul pentru care avem datorii directe și față de unii și față de ceilalți, precum și motivul pentru care avem mai puține temeiuri să credem că avem datorii directe față de acei indivizi care nu sunt nici agenți și nici pacienți morali (chiar dacă aici îi includem pe cei care, la fel ca și agenții și pacienții morali la care ne gândim, sunt în viață). Această condiție este de asemenea implicită de criteriul nostru. Căci nu toate ființele vii sunt, în sensul arătat, subiecte ai unei vieți; și nu trebuie să considerăm că toate ființele vii au, potrivit acestui criteriu, același statut moral. Convingerea noastră că avem datorii directe față de unele dintre ele (cele care sunt subiecți) și că, dimpotrivă, nu avem datorii directe față de altele (cele care nu sunt subiecți) poate fi înțeleasă (cel puțin în parte) mai bine prin aceea că cele dintâi satisfac, spre deosebire de ultimele, criteriul de a fi subiect al unei vieți. Din aceste motive, criteriul relevă o similaritate relevantă între agenții și pacienții morali, care face ca atribuirea unei valori intrinseci egale să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar.

Înainte de a ne întoarce la sarcina de a articula și argumenta principiul dreptății pe care îl fundamentează noțiunea de valoare intrinsecă, va trebui să luăm în discuție încă trei chestiuni. Mai întâi, deși criteriul de a fi subiect al unei vieți, atunci când e implicit, selectează o similaritate relevantă, care oferă un caracter inteligibil și nearbitrar atribuirii de valoare intrinsecă agenților și pacienților morali, aceasta nu înseamnă că satisfacerea criteriului este o condiție **necesară** pentru a avea valoare intrinsecă. S-ar **putea** întâmpla să existe indivizi, posibil chiar colecții de indivizi, care - deși în sensul arătat nu sunt subiecți ai unei vieți - au totuși valoare intrinsecă, au cu alte cuvinte un gen de valoare care este conceptual distinctă de, nereductibilă la și incomensurabilă cu valori precum plăcerea sau satisfacerea preferințelor. Problemele care se ridică

aici sunt extrem de complicate [...] Posibilitatea însăși a elaborării unei etici veritabile a mediului, deosebită de o etică a folosului acestuia, se reazemă pe posibilitatea de a susține că obiectele naturale, deși nu împlinesc criteriul de a fi subiecți ai unei vieți, pot totuși să aibă valoare intrinsecă⁷. Tentativele de a arăta că această idee este conceptual absurdă sunt cel puțin neconvingătoare; pe de altă parte, tentativele de a arăta că postularea unei valori intrinseci în obiectele naturale sau în colecții de astfel de obiecte, deși e inteligibilă, nu e și necesară - suferă de o soartă asemănătoare. Cu toate acestea, este extrem de dificil să oferi aici o explicație inteligibilă a valorii intrinseci. De pildă, deși putem da criterii pentru ce face ca, bunăoară, un stejar să fie bun în felul lui (adică, bun ca stejar) și deși aceste criterii nu depind de faptul că stejarul este folositor altora sau e obiect al intereselor cuiva⁸, totuși faptul că stejarul este în sine bun în felul lui nu are mai multă semnificație morală decât, să zicem, acela că o celulă canceroasă sau un asasin sunt buni în felul lor⁹. Iar același lucru e valabil pentru colecțiile de stejari (sau de celule canceroase sau de asasini). Cei care ar vrea să producă o etică veritabilă a mediului apelând la ideea de valoare intrinsecă a obiectelor naturale (arbori, fluvii, stânci etc.) sau a colecțiilor de astfel de obiecte nu sunt scutiți - dat fiind ceea ce s-a afirmat implicit sau explicit aici - de sarcina de a argumenta în favoarea propriei poziții. Căci am arătat că a fi subiect al unei vieți e condiție suficientă, nu necesară, pentru ca atribuirea de valoare intrinsecă să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar [...]

În al doilea rând (și în strânsă legătură cu prima chestiune), argumentul de față nu exclude logic posibilitatea ca unii oameni și acele animale care nu satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți să aibă totuși valoare intrinsecă. De vreme ce afirm că satisfacerea acestui criteriu este o condiție suficientă pentru ca atribuirea de valoare intrinsecă să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar, e încă posibil ca animalele sensibile dar incapabile să acționeze cu o anumită intenție sau, să zicem, ființele umane aflate într-o stare de comă permanentă să aibă totuși valoare intrinsecă. Trebuie spus însă că, la fel ca și în cazul obiectelor naturale lipsite de conștiință sau al colecțiilor de astfel de obiecte, este extrem de neclar cum atribuirea de valoare intrinsecă ar putea să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar. Dificultățile care apar aici sunt de același fel cu cele pe care le-am întâlnit mai devreme, privind posibilitatea de a considera că faptul de a fi viu e o condiție fie necesară fie suficientă pentru a avea o asemenea valoare. S-ar putea susține, de pildă, că animalele - care, deși conștiente

și dotate cu sensibilitate (altfel zis, capabile să aibă experiența plăcerii și durerii), nu posedă capacitatea de a-și anunți, de a acționa în vederea unui scop sau de a avea dorințe și a formula opinii - totuși, la modul propriu, sunt doar receptacule pentru ceea ce are valoare intrinsecă, dar că ele însele nu au vreo valoare. Nu trebuie să adoptăm aici o poziție dogmatică. Oricum, tentativa de a da un răspuns acestei probleme ar merge mult mai departe de scopul prezentei lucrări [...] Acest lucru nu afectează însă caracterul adecvat al criteriului propus aici - acela de a fi subiect al unei vieți - în măsura în care acesta e înțeles, în sensul arătat mai devreme, ca o condiție suficientă; de asemenea, el nu subminează susținerea că mamiferele normale, în vârstă de cel puțin un an, precum și ființele umane care sub aspecte relevante sunt asemenea acestora, pot fi considerate - în mod inteligibil și nearbitrar - ca având valoare intrinsecă.

În al treilea rând, e important să subliniem că în argumentul formulat în sprijinul criteriului nostru nu se comite „eroarea naturalistă” - foarte în general vorbind, ideea că e o eroare logică să tragi o concluzie despre valori plecând de la fapte. Într-adevăr, punctul de vedere pe care l-am formulat nu poate fi redus, dacă suntem corecți, la următorul argument:

Premisă (1) : Unii indivizi sunt subiecți ai unei vieți care decurge bine sau rău pentru ei, într-un mod care e logic independent de utilitatea lor pentru alții sau de faptul că sunt obiect al intereselor altora (= un fapt).

Concluzie (2) : Deci, acei indivizi au valoarea intrinsecă (= o valoare)

Nu aici e cel mai potrivit loc să ne ocupăm de problema dacă eroarea naturalistă este realmente o eroare; indiferent că este sau nu, argumentul expus în paginile anterioare e mult mai complicat decât ar sugera trecerea de la premisa (1) la concluzia (2). Ideea că anumiți indivizi (de pildă, agenții morali) au valoare intrinsecă este un **postulat**, adică o supoziție teoretică. Așa cum se întâmplă în general cu supozițiile teoretice, nici aceasta nu a fost făcută fără vreun temei. Dimpotrivă, ea rivalizează cu alte teorii asupra valorii agenților morali, în particular cu acelea că ei nu au o valoare în sine și sunt doar receptacule ale experiențelor (care sunt în sine valoroase) - deci cu poziția utilitaristă - și cu acelea că ei au valoare în sine, dar un gen de valoare care diferă de la individ la individ, după cum aceștia posedă sau nu unele calități - deci cu poziția perfecționistă. Or, există temeiuri pentru a accepta acest postulat. Dacă postulăm că agenții morali au o valoare intrinsecă egală, atunci avem o bază teoretică cu ajutorul căreia putem evita, pe de o parte, consecințele extrem de

inegalitare ale teoriilor perfecționiste și, pe de altă parte, consecințele contraintuitive ale tuturor formelor de utilitarism relativ la acțiuni (de exemplu, ideea că ar fi justificate asasinările făcute în secret pentru a optimiza agregatul de consecințe care privesc pe toți cei implicați). Rolul pe care îl joacă criteriul de a fi subiect al unei vieți trebuie considerat în contextul acestui fundal mai larg. Temeiurile pe care le avem pentru a postula că toți agenții și pacienții morali au o valoare intrinsecă egală sunt distincte din punct de vedere logic de acest criteriu. Criteriul a fost introdus **după** ce am arătat temeiurile admiterii unei valori intrinseci egale a agenților și pacienților morali, nu înainte: de aceea, rolul lui nu e de a duce la concluzia că agenții **sau** pacienții morali au valoare intrinsecă egală. Mai departe, el are rolul să specifice o similaritate relevantă între toți indivizii care, așa cum dovedește argumentul, vor trebui să aibă o valoare intrinsecă egală, dacă presupunem că agenții morali au o astfel de valoare. Această similaritate face ca atribuirea de valoare intrinsecă să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar. Am arătat mai devreme că acest rol îl poate îndeplini criteriul de a fi subiect al unei vieți. A spune că trăsătura caracteristică a argumentului prezentat în paginile anterioare este trecerea de la premisa (1) la concluzia (2) nu înseamnă deci a-l caracteriza; înseamnă doar a-l caricaturiza.

7. DREPTATEA: PRINCIPIUL RESPECTULUI PENTRU INDIVIZI

Teoria după care agenții morali și pacienții morali au valoare intrinsecă egală nu este în sine un principiu moral, căci ea nu ne impune prin sine să tratăm acești indivizi într-un fel sau într-altul. În particular, postulatul valorii intrinseci nu ne oferă el însuși o interpretare a principiului formal al dreptății - principiu care [...] cere să îi dăm fiecărui individ ceea ce i se cuvine. Totuși, acest postulat ne oferă o bază pentru a produce o atare interpretare. Anume, dacă indivizii au valoare intrinsecă egală, atunci orice principiu care stabilește ce tratament li se cuvine potrivit ideii de dreptate va trebui să țină cont de valoarea lor egală. Iar principiul care urmează - **principiul respectului** - procedează în acest fel: **Trebuie să tratăm indivizii care au valoare intrinsecă în moduri care le respectă această valoare.** Sigur, principiul respectului formulează o interpretare egalitară, neperfecționistă a ideii formale de dreptate. Principiul nu vizează doar felul în care să îi tratăm pe anumiți indivizi care

au valoare intrinsecă (de exemplu, pe cei care au talente literare sau artistice); el ne constrânge să îi tratăm pe **toți** indivizii care au valoare intrinsecă în moduri care le respectă valoarea și deci cere ca toți cei care satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți să fie tratați cu respect. Fie că sunt agenți, fie că sunt pacienți morali, trebuie să-i tratăm în moduri care să le respecte valoarea intrinsecă egală. Totuși, în forma actuală, principiului îi lipsește acea precizie pe care e rezonabil să o cerem oricărui principiu moral. Anume, el nu specifică **ce fel de respect** impune el pentru o asemenea valoare. Vom cerceta în cele ce urmează această chestiune.

Formulând problema în forma ei negativă cea mai generală, am putea spune că nu tratăm indivizii care au valoare intrinsecă cu respectul ce li se cuvine potrivit ideii de dreptate ori de câte ori îi tratăm **ca și cum le-ar lipsi** valoarea intrinsecă: anume, ori de câte ori îi tratăm **de parcă ar fi simple receptacule** ale experiențelor valoroase (precum plăcerea sau satisfacerea preferințelor) sau **ca și cum valoarea lor ar depinde de utilitatea lor** relativă la interesele altora. În particular, așadar, nu arătăm respectul cuvenit celor care au valoare intrinsecă ori de câte ori îi vătămăm pentru a realiza cel mai bun agregat de consecințe care îi vizează pe toți cei afectați de rezultatul acelui tratament. Cred că sunt evidente temeiurile susținerii că un asemenea tratament e lipsit de respect și e nedrept. Într-adevăr, cu greu am putea considera că e drept sau respectuos să produci vătămări indivizilor care au valoare intrinsecă doar pentru a produce cel mai bun agregat de consecințe care îi vizează pe toți cei afectați de rezultat. Astfel nu am avea respect pentru valoarea lor intrinsecă, fiindcă ar trebui să considerăm că individul vătămat este **numai un receptacul** pentru ceea ce are valoare (de exemplu, plăcerea) - și deci că pierderea unei asemenea valori, puse în seama individului vătămat, ar putea fi compensată (ba chiar mai mult dect compensată!) prin suma câștigurilor de atari valori pe care le obțin alții, **fără ca astfel celui care a pierdut să i se fi făcut vreun rău**. Însă indivizii care au valoare intrinsecă au un gen de valoare care se deosebește de, nu e reducibilă la și nu e comensurabilă cu valori precum plăcerea sau satisfacerea preferințelor. A vătăma asemenea indivizi **doar** pentru a produce cele mai bune consecințe pentru toți cei implicați înseamnă a face ceva rău - înseamnă a-i trata **nedrept** - fiindcă astfel nu e respectată valoarea lor intrinsecă; împrumutând o parte a unei expresii a lui Kant, vom zice că indivizii care au valoare intrinsecă nu trebuie niciodată să fie tratați **doar ca mijloace** pentru producerea celui mai bun agregat de consecințe.

Principiul respectului, ca principiu al dreptății, cere mai mult decât să nu vătămăm pe cineva atunci când vrem să obținem consecințe optime pentru toți cei afectați de rezultat: el impune și datoria **prima facie** de a-i ajuta pe cei care sunt victimele nedreptăților comise de alții. Lucrul acesta nu e caracteristic interpretării de față a dreptății formale: toate teoriile etice care la prima vedere sunt plauzibile recunosc că avem atât datoria de a nu acționa într-un mod nedrept cât și datoria de a-i ajuta pe cei care sunt victimele nedreptăților comise de alții. Cu alte cuvinte, ideea de dreptate nu impune numai datoria să nu vătămăm; ea impune și datoria de a ajuta, de a oferi ajutor celor care suferă de pe urma nedreptăților. Tuturor indivizilor care au valoare intrinsecă trebuie să li se dea ceea ce li se cuvine; iar uneori ceea ce li se cuvine este ajutorul nostru [...]

La fel ca interpretările utilitariste ale dreptății formale, și cea oferită de principiul respectului nu este un principiu al dreptății distributive; nici una nu stabilește ce condiții trebuie îndeplinite pentru ca distribuția câștigurilor (a bunurilor) și a vătămărilor (a relelor) ce apar ca rezultat al unei acțiuni sau al unei reguli să fie una dreaptă. Totuși, spre deosebire de interpretările utilitariste, interpretarea dreptății ca respect pentru acei indivizi care au valoare intrinsecă **exclde, de la bun început, puțința de a obține în orice mod o anumită distribuție**. Nici un individ care are valoare intrinsecă nu este tratat în mod drept dacă e considerat ca un simplu receptacul pentru obținerea consecințelor optime pentru toți cei afectați de rezultat. Felul în care sunt efectiv distribuite câștigurile este irelevant atunci când apreciem caracterul nedrept al modului în care au fost obținute. Chiar dacă atât interpretările utilitariste ale egalității și principiul respectului sunt principii predistributive, ele diferă fundamental în ceea ce admit ca permis [...]

8. DREPTURI MORALE ȘI JURIDICE

Legile și alte elemente ale legislației (de pildă, constituția) din societățile în care trăim fac ca indivizii să aibă sau nu drepturi juridice. În unele țări (de exemplu, în Statele Unite) cetățenii care îndeplinesc anumite condiții au dreptul de a vota sau de a candida pentru a fi aleși în diverse funcții; în alte țări (de exemplu, în Libia) cetățenii nu au asemenea drepturi. Mai mult, chiar în acele țări care oferă astfel de drepturi cetățenilor lor, condițiile nu sunt totdeauna aceleași și se pot modifica. În Statele Unite, de exemplu, în trecut cetățenii trebuiau să fi împlinit

douăzeci de ani pentru a vota la alegerile federale; azi ei trebuie să aibă optsprezece ani. Într-o vreme nu puteai vota dacă erai de culoare, de sex feminin sau analfabet; azi ai acest drept indiferent de rasă, de sex sau de gradul de educație. Drepturile juridice variază deci mult, nu doar de la țară la țară la un anumit moment, dar și în aceeași țară la momente diferite. În privința drepturilor juridice, nu toți indivizii care există (sau au existat) sunt egali. Lucrul acesta nu e surprinzător: căci drepturile juridice pe care le au indivizii iau naștere ca rezultat al activității creatoare a ființei umane. De pildă, drepturile cuprinse în celebra *Bill of Rights* nu erau drepturi pe care cetățenii Statelor Unite puteau să le revendice ca drepturi juridice înainte ca ele să fi fost elaborate și să fi fost instituit mecanismul juridic necesar pentru punerea lor în funcțiune.

Conceptul de drepturi morale diferă în puncte importante de cel de drepturi juridice. Mai întâi, drepturile morale - dacă există - sunt universale. Aceasta înseamnă că dacă un oarecare individ A are un asemenea drept, atunci orice alt individ care este precum A sub aspecte relevante are de asemenea acel drept. Care sunt acele caracteristici relevante - este obiect al multor controverse (acest lucru va fi cercetat mai jos în paragraful 10); necontroversată este excluderea unor caracteristici din categoria celor relevante. Rasa, sexul, religia, locul de naștere, țara de rezidență a unui individ nu sunt caracteristici relevante pentru faptul că el posedă sau nu anumite drepturi morale. Spre deosebire de situațiile în care intervin drepturile juridice, nu putem nega că indivizii au drepturi morale invocând, de exemplu, locul în care ei trăiesc.

O a doua trăsătură a drepturilor morale e aceea că sunt egale. Aceasta înseamnă că dacă oricare doi indivizi au același drepturi morale (de pildă, dreptul la libertate), atunci ei posedă acest drept în mod egal. Nu poți să ai drepturi morale în măsuri diferite. Toți cei care le au, le au în mod egal - fie că sunt, să zicem, albi sau negri, bărbați sau femei, americani sau iranieni.

În al treilea rând, spre deosebire de drepturile juridice, drepturile morale nu iau naștere ca rezultat al activității creatoare a unui individ (de exemplu, cea a unui despot) sau a vreunui grup (de exemplu, cea a unei adunări legislative). Teoretic s-ar putea, e adevărat, să se creeze drepturi juridice care sunt în acord cu drepturile morale sau care le protejează; dar acest lucru nu înseamnă a crea aceste drepturi morale. Dacă există drepturi morale, ele nu „iau ființă“ la fel ca cele juridice.

Puține sunt problemele care, precum cea care privește drepturile

morale, îi scindează pe filosofi atât de adânc. Când, de pildă, Singer se căiește că a folosit termenul de „drepturi” în cursul argumentului său pentru eliberarea animalelor, ceea ce spune este exemplar pentru tendința unor gânditori de a discredita apelul la drepturi în filosofia morală; cu vorbele unu filosof englez din secolul al XIX-lea, D. G. Ritchie, aceste apeluri sunt „un tertip retoric pentru a impune un punct de vedere fără a face efortul de a-l proba” (acest tertip, observă mai departe Ritchie, „poate fi admis în cazul oratorului politic sau al ziaristului de partid, dar ar trebui înlăturat din orice lucrare serioasă”¹⁰). O acuzație chiar și mai caustică la adresa utilizării „retoricii drepturilor” apare la R. M. Hare, care deplânge frecvența cu care oamenii se întreabă: Ce drepturi am eu? „Cum cei care pun această întrebare, scrie el, sunt ființe umane, aproape întotdeauna ei vor să răspundă că **au** acele drepturi, oricare ar fi ele, care conduc la o distribuție a bunurilor în interesul propriului lor grup social. Retorica drepturilor, care își află originea în această întrebare, constituie o rețetă pentru lupta de clasă și războiul civil. Urmărind să obțină aceste drepturi, oamenii vor comite aproape orice nelegiuire, vătămând pe toți ceilalți și chiar pe ei, fiind însă convingși că dreptatea cere să procedeze astfel”¹¹. Invocarea drepturilor, credința în ele sunt, după Hare, nu doar un „tertip retoric”: ele pot efectiv vătăma.

Nu e o întâmplare că Hare și Singer, care sunt susținători ai utilitarismului, se disociază de afirmarea drepturilor morale. Căci ei calcă pe urmele lui Bentham. El scrie:

„Drepturile sunt roadele legii și numai ale legii. Nu există drepturi fără lege, nici drepturi contrare legii, nici drepturi anterioare legii [...] Nu există decât drepturi juridice; nici drepturi naturale, nici drepturi ale omului, anterioare sau superioare celor create prin lege. Afirmarea unor asemenea drepturi este absurdă în logică și periculoasă în morală”¹².

De fapt, Bentham spune că discuțiile despre alte drepturi decât cele juridice nu sunt doar un „nonsens”, ci o „stupiditate crasă”¹³; invocarea „drepturilor omului” este un nonsens **primejdios**. Las cititorul să hotărască în ce măsură repudierea de către acești utilitariști a drepturilor morale este ea însăși un „tertip retoric”.

E important să remarcăm ca nu toți utilitariștii au fost din punct de vedere teoretic refractari drepturilor morale. J. St. Mill este un contraexemplu limpede la această tendință dominantă în utilitarism. Într-adevăr, Mill considera că teoria utilitaristă poate să dea seamă de drepturile morale. Chestiunea dacă el are sau nu dreptate nu mă interesează acum [...] Pentru moment va fi folositor să vedem ce spune el

despre drepturi și să opunem ideile lui celor ale lui Bentham. Mai mult, întrucât voi accepta analiza făcută de Mill drepturilor morale, voi exclude posibilitatea de a mi se obiecta că mă bazez pe o analiză pe care nici un utilitarist nu ar agreea-o. Strategia mea e să mizez mai degrabă pe punctele tari ale acelor utilitariști care admit drepturile morale, decât pe slăbiciunile lor. Scrie Mill:

„Când spunem că ceva este dreptul unei persoane, înțelegem că ea are o cerință validă față de societate ca aceasta să o protejeze în posedarea aceluia ceva, fie prin forța legii, fie prin cea a educației sau a opiniei. Dacă (oricare ar fi motivele opiniei noastre) vom considera că acea persoană are o cerință suficientă ca ceva să-i fie garantat de societate, atunci vom zice că ea are un drept la acel lucru [...] Prin urmare, a avea un drept înseamnă, cred eu, a avea ceva astfel încât societatea trebuie să protejeze posedarea lui”¹⁴.

Spre deosebire de concepția lui Bentham asupra drepturilor, cea a lui Mill nu restrânge drepturile la cele recunoscute de legile existente și aplicate în mod corespunzător într-o anumită societate. Potrivit analizei lui Mill a drepturilor, e întru totul posibil ca cineva să aibă o cerință validă pentru ceva (și deci un drept la acel lucru) și totuși societatea să nu recunoască validitatea acelei cerințe și să nu protejeze posedarea aceluia lucru de către acel individ. În timp ce potrivit concepției lui Bentham nu pot exista decât drepturile recunoscute prin lege (adică cele juridice), potrivit celei a lui Mill pot exista drepturi neacceptate de societate și care nu sunt consacrate juridic (adică drepturi morale). Aceasta este o virtute a poziției lui Mill. Așa cum observă filosoful american David Lyons, unul din motivele pentru care se apelează la drepturi este acela că ele pot fi folosite „pentru a pleda pentru schimbări în ordinea socială”¹⁵. Analiza făcută de Bentham drepturilor face ca acest lucru să fie literalmente lipsit de sens, căci unde nu există un drept recunoscut social și aplicat prin legi (cu alte cuvinte, unde nu există un drept juridic), nu poate să existe nici o perioadă în care acel drept să fie în vigoare. Potrivit lui Mill, invocarea drepturilor în astfel de cazuri are sens, deși de aici nu decurge că această invocare, prin ea însăși, probează existența unor atari drepturi: dacă formulăm cerința de a avea un drept la cutare lucru, nu decurge neapărat că cerința noastră e și validă și nici că avem dreptul respectiv. Dacă validitatea cerinței noastre nu e dovedită sau, mai rău încă, dacă eșuăm grav în încercarea de a dovedi validitatea ei, atunci remarca lui Ritchie este valabilă: „putem impune un punct de vedere fără a face efortul de

a-l proba". Totuși, nu există vreun temei pentru care așa **trebuie** să stea lucrurile sau pentru care - întrucât unele (probabil cele mai multe) „invocări ale drepturilor” sunt retorice, în sensul arătat de Singer și Hare - orice invocare a drepturilor ar trebui respinsă pe loc. Cu toată insistența sa asupra utilității ca singura bază a moralității, Mill nu e refractar la orice invocare a drepturilor morale. Iată un exemplu de toleranță teoretică pe care ar trebui cu toții să o cultivăm.

Există și alte două trăsături ale analizei făcute de Mill drepturilor morale care merită să fie comentate. Mai întâi, în sens de cerințe valide, drepturile morale au datorii corelative. Dacă, de exemplu, am dreptul la libertate, atunci tu și în general societatea aveți datoria ca, așa cum scrie Mill, „să mă protejați să am acest drept”. Libertatea mea este astfel încât „societatea ar trebui să mă protejeze ca să o am”. Recunoașterea drepturilor morale are deci implicații care vizează ceea ce tu, ca agent moral, trebuie atât să faci cât și să nu faci. Ceea ce nu trebuie să faci e să-mi violezi drepturile; iar ceea ce trebuie să faci, celelalte lucruri rămânând egale, e să mă protejezi împotriva altora care le-ar putea viola. Când îmi recunoști drepturile, ți se impun anumite limite asupra libertății tale și, în același timp, se întemeiază obligația pe care o ai să îmi acorzi ajutor. Recunoașterea acestor drepturi e o chestiune atât de serioasă tocmai datorită faptului că drepturile morale ale indivizilor au asemenea consecințe. Invocarea confuză a „drepturilor noastre” poate vulgariza această noțiune și îi poate irita pe cei care - dacă drepturile sunt recunoscute - sunt chemați să acorde ajutorul și să evite încălcarea lor.

În al doilea rând, a caracteriza drepturile morale așa cum face Mill - ca cerințe valide - înseamnă a lăsa totuși deschisă problema felului în care aceste cerințe sunt validate. Ostilitatea lui Bentham față de ideea drepturilor morale poate fi parțial explicată prin nemulțumirea lui privind metoda de validare preferată de unii autori - de pildă, presupunerea că drepturile morale (naturale) ne sunt conferite de natura însăși, sau presupunerea că ele sunt „evidente prin sine” sau, legat de aceasta, presupunerea că ele vor fi descoperite prin „lumina pură a rațiunii naturale”. Putem cădea de acord că acestea nu sunt procedee demne de încredere de a valida drepturile și totuși să admitem că drepturile **pot** fi validate - cu alte cuvinte că pot fi aduse temeiuri bune pentru a recunoaște că unele cerințe de a avea drepturi sunt valide. Iarăși Mill ne oferă un sprijin în această încercare. Validitatea unui drept, crede el, trebuie să depindă de acordul lui cu principii morale a căror validitate a fost stabilită

în mod independent. În cazul lui Mill, principiul moral care validează e cel al utilității. Nu ar trebui să surprindă, de aceea, că el a scris următoarele:

„Prin urmare, a avea un drept înseamnă, cred eu, a avea ceva astfel încât societatea trebuie să protejeze posedarea lui. Dacă cel care obiectează continuă să întrebe de ce trebuie, nu pot să-i dau alt temei decât ideea generală de utilitate“¹⁶.

În analiza făcută de Mill drepturilor în sens de cerințe valide nu este totuși nimic care să lege în mod logic validarea acestor cerințe de utilitatea recunoașterii lor. Așa cum remarcă Lyons, „cel care a respins criteriul general al bunăstării poate, fără a se contrazice, să accepte analiza făcută de Mill drepturilor (ori o altă analiză de același fel) și să folosească o altă bază de validare a cerințelor relevante. Aceasta, pentru că analiza pe care o face el drepturilor e independentă de criteriul general al bunăstării“¹⁷. Care principii morale validează drepturile - acest lucru e lăsat nesoluționat de analiza lui Mill; mai jos (în paragraful 10) voi prezenta o alternativă la validarea utilitaristă a lui Mill.

9. CERINȚE ȘI CERINȚE VALIDE

Concepția că drepturile morale sunt cerințe valide are dintru început un grad înalt de plauzibilitate. A avea un drept înseamnă a fi în situația de a cere tu însuși sau de a cere în numele cuiva ceva, pe motivul că acel ceva ți se cuvine sau ți se datorează; iar cerința pe care o faci e față de cineva - anume ca acesta să facă sau să se abțină să facă ceea ce tu ceri ca fiindu-ți datorat. Mill are puține lucruri de spus despre natura cerințelor. Distinsul filosof american Joel Feinberg are mai multe de spus. Ca și Mill, Feinberg analizează drepturile ca cerințe care sunt validate („solicitate“) prin raportarea la principii morale valide sau la „principiile unei conștiințe iluminate“¹⁸. Spre deosebire de Mill, Feinberg explorează pe larg noțiunea de cerință; el deosebește între : 1) a-ți exprima o cerință; 2) a avea o cerință-validă-să ..., 3) a avea o cerință-validă-față-de ...; 4) a avea o cerință validă sub toate aspectele. Numai în ultimul caz, potrivit acestei analize, avem de a face cu un drept, deși celelalte considerații joacă de asemenea un rol în explicarea atât a ceea ce e un drept, cât și a felului în care e validat. Cum anume sunt legate aceste idei vom vedea imediat.

A-ți exprima o cerință e un act performativ; înseamnă a afirma că cineva e îndrituit, sau că altcineva e îndrituit să fie tratat într-un anumit fel și că acel fel de a fi tratat se cuvine sau este datorat în mod direct

individului sau indivizilor respectivi. A-ți exprima o cerință implică deci atât cerințe-să, cât și cerințe-față-de. Implică cerința față de un anume individ, sau față de mai mulți indivizi, ca aceștia să facă sau să se abțină să facă ceea ce este cerut ca fiind convenit; și implică cerința să primești ceea ce îți este datorat. Ambele aspecte ale actului de a-ți exprima o cerință sunt esențiale în procesul validării cerinței exprimate. Căci eu nu pot avea o cerință validă (altfel zis, un drept) dacă nu am o cerință validă față de cineva; și nu pot avea o cerință validă față de cineva dacă acel individ nu are o datorie față de mine de a face sau de a se abține să facă acțiunea pe care eu o cer ca fiindu-mi datorată. Iată de ce nimeni nu are o cerință validă (altfel zis, un drept) să beneficieze de acțiunile caritabile ale altora. Datoria de a fi caritabil lasă o largă libertate individuală în privința felului de a o împlini. Eu pot să îmi dau banii fie la „Oxfam“, fie la „Sisters of the Poor“, iar tu ai putea face la fel la „CARE“ sau la „Sierra Club“ - și amândoi ne-am putea împlini astfel datoria de a fi caritabili. Dar, deși avem datoria de a fi caritabili, societățile de felul celor menționate nu au nici un drept la contribuțiile noastre; aceasta, pentru că ele nu au, în aceasta privință, nici o cerință validă față de noi. Cineva de la „United Way“, de pildă, nu are nici un temei valid să susțină că, având datoria de a fi caritabili, trebuie să dăm bani exact acestei organizații. Și cum nici „United Way“, nici vreo altă organizație caritabilă nu au, în aceasta privință, o cerință validă față de noi, decurge că nici o astfel de organizație nu are vreun drept la actele noastre caritabile. Din motive similare, nu avem nici un drept relativ la ordinea naturală. În fiecare zi, indivizii sunt afectați - în bine sau în rău - de ceea ce se întâmplă ca rezultat al faptului că natura își urmează cursul; dar nu e rezonabil să te plângi că natura îți violează drepturile. Căci natura ar putea să ne violeze drepturile numai dacă ne-am putea valida cerințele noastre față de ea; și am putea face acest lucru numai dacă am putea dovedi că natura are datorii directe față de noi să facă sau să se abțină să facă anumite acțiuni care ni se cuvin.

Însă natura nu are nici un fel de datorii; numai agenții morali au. Când, așa cum ni se întâmplă uneori, spunem că natura sau consecințele faptului că ea își urmează cursul sunt „nedrepte“ sau „inechitabile“, formularea noastră e metaforică. Ce se întâmplă ca rezultat al legilor naturale se întâmplă și atât: nu e nici drept și nici nedrept, nici echitabil și nici inechitabil, deși este - și adesea este - benefic sau dăunător. Natura nu violează drepturile noastre mai mult decât ni le respectă.

E important să menționăm și caracteristica exprimării și validării cerințelor noastre de a fi cerințe-să. A-ți exprima o cerință înseamnă a afirma că ți se cuvine să fii tratat într-un anume mod. Faptul că acel tratament îți este într-adevăr convenit depinde în parte de măsura în care stă în puterile și în capacitățile celor față de care e formulată cerința să facă sau să se abțină să facă ceea ce li se cere ca fiindu-ți convenit. Nu poți să-mi ceri ca fiindu-ți convenită o vacanță la Acapulco. Cerința față de cineva să ți se dea ceva este validă numai dacă poate fi îndeplinită.

A valida pe deplin o cerință (altfel zis, a stabili un drept) înseamnă deci ceva mai mult decât să-ți exprimi o cerință. Căci cerința exprimată trebuie validată atât ca o cerință-față-de, cât și ca o cerință-să. Pentru a satisface prima condiție, trebuie să se arate că tratamentul cerut ca fiind convenit impune condiții asupra celor față de care a fost exprimată cerința - anume că ei pot să facă acțiunea respectivă. Pentru a satisface cea de-a doua condiție, trebuie să se arate că tratamentul cerut ca fiind convenit e datorat de acei indivizi față de care a fost exprimată cerința. Or, pentru a împlini această a doua condiție va trebui să invocăm principii morale valide care formulează datorii directe. Aceasta nu trebuie să surprindă: căci, dacă a-ți exprima față de alții o cerință să primești ceva înseamnă a afirma că lor li se solicită să acționeze în anumite feluri, atunci trebuie să dovedești că acest tratament îți este convenit și datorat; iar pentru a dovedi acest lucru, trebuie să dovedești că acel tratament e solicitat de principiile morale valide ale datoriei directe. De aceea drepturile morale sunt corelate cu datoriiile morale. Dacă, de pildă, am dreptul la viață și la libertate, atunci alții au datorii directe față de mine în privința acestor drepturi. Numai când cerințele-să și cerințele-față-de sunt adăugate unor principii morale valide sub toate aspectele vom avea o cerință validă sub toate aspectele (altfel zis, un drept moral). Invocarea drepturilor și-a câștigat o faimă proastă tocmai pentru că multe cerințe de a avea un drept nu sunt validate în acest fel. Dar, încă o dată, din aceea că acest fapt se întâmplă uneori (poate chiar frecvent!) nu avem cum să conchidem că așa trebuie să se întâmple cu orice invocare a drepturilor.

A stabili care sunt drepturile cuiva nu este însă de ajuns pentru a stabili care sunt datoriiile celorlați în orice situație. Acest lucru se vede cel mai bine atunci când drepturile însele intră în conflict. De pildă, eu am dreptul de a mă exprima liber, dar de aici nu decurge că, în fiecare situație, alții au datoria să-mi permită să spun orice doresc. Și alții au drepturi, iar ceea ce fac în numele dreptului meu la libera exprimare ar putea să intre

în conflict cu drepturile lor - precum în situația de pomină când eu strig „Foc!“ (fără să fie adevărat) într-o sală de teatru aglomerată. A stabili care sunt drepturile cuiva înseamnă a stabili care e **relevanța lor morală** atunci când hotărâm ce trebuie din punct de vedere moral să fie făcut în fiecare situație. Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie făcut nu poate fi hotărât independent de luarea în considerare a drepturilor celor implicați, chiar dacă ceea ce trebuie făcut nu poate fi hotărât doar prin invocarea cutărui drept al cutărui individ [...]

10. PRINCIPIUL RESPECTULUI ȘI DREPTUL LA TRATAMENT RESPECTUOS

Am formulat și argumentat mai devreme o interpretare normativă a principiului formal al dreptății. Interpretarea se baza pe postulatul valorii intrinseci - concepția că e posibil să considerăm, într-un mod inteligibil și nearbitrar, că toți acei indivizi care satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți (vezi paragraful 6) au un gen de valoare (valoare intrinsecă), distinctă de, ireductibilă la și incomensurabilă cu valoarea experiențelor lor proprii (sau ale altora), de pildă cu valoarea plăcerilor sau a satisfacerii preferințelor - și că toți cei care au acest gen de valoare o au în mod egal. Din punctul de vedere strict al ideii de dreptate, acestor indivizi li se cuvine un tratament respectuos față de valoarea pe care o au; iar tuturor li se datorează în mod egal acest tratament. În particular, indivizii care au valoare intrinsecă nu trebuie tratați ca și cum ar fi simple „receptacule“ de experiențe valoroase (de pildă, de plăceri) - ceea ce ar deschide drumul acceptării ideii că unii agenți sau pacienți morali pot fi vătămați (adică făcuți să sufere) fiindcă - dacă punem lucrurile în balanță - agregatul plăcerilor și al durerilor tuturor celor afectați de rezultatul acestei acțiuni ar fi „cel mai bun“ [...] Să vedem acum dacă, dată fiind analiza de mai sus a drepturilor în termeni de cerințe valide, se poate susține necesitatea de a admite că cei care au valoare intrinsecă au un drept fundamental de a fi tratați respectuos, așa cum solicită principiul respectului. Argumentul în acest sens decurge în felul următor.

Mai întâi, spre deosebire de, să zicem, caritatea, dreptatea este ceva pe care o poți cere în chip inteligibil ca fiindu-ți cuvenită, ca ceva care ți se datorează. Chiar dacă un reprezentant al organizației „United Way“ nu

are nici o bază validă pe care să ceară ca eu să-i datorez organizației lui o contribuție financiară, el are totuși o bază morală pe care formulează cerința că îi datorez un tratament drept. Chiar și o teorie perfecționistă admite că dreptatea îi este datorată aceluia care nu poate fi tratat în chip drept sau nu; problema e doar aceea că, potrivit teoriei perfecționiste, ceea ce e cuvenit se modifică mult de la individ la individ, după cum el posedă anumite calități (de pildă, talente artistice). Nu e deci de neconceput să susții că indivizii care au valoare intrinsecă pot cere un tratament drept, după cum li se cuvine, sau să ceară acest lucru în numele lor pentru că au un drept la un atare tratament. Cum ceea ce s-a cerut ca drept al lor e ceva cerut ca datorat lor; cum lor li se datorează dreptatea; și cum datoria dreptății nu este una dobândită, nu există vreo contradicție logică în corelarea dreptului fundamental la tratament drept cu datoria nedobândită a dreptății.

În al doilea rând, dacă cerința pe care ai exprimat-o să fii tratat în mod drept e validă, atunci cele două aspecte ale acestei cerințe - cerința-să și cerința-față-de - trebuie să fie amândouă valide. Solicitarea unui tratament drept - atunci când ea e inspirată din ideea de respect, care e miezul principiului respectului - poate fi validată din ambele puncte de vedere. Într-adevăr, atari cerințe sunt cerințe-să: eu pot specifica care e **acel ceva** pe care îl cer ca datorându-mi-se (anume, un tratament care concordă cu principiul respectului); iar tratamentul pe care îl cer ca datorându-mi-se se încadrează în limitele puterilor și capacităților celor față de care îmi exprim această cerință. Mai mult, cerința pe care o exprim e o cerință-față-de validă: căci, mai întâi, eu pot identifica acei indivizi față de care o formulez (anume, toți acei agenți morali care au sau pot avea a face din punct de vedere moral cu mine) și, în al doilea rând, fiindcă cerința pe care o formulez față de ei este, cum ar spune Feinberg, „solicitată“ de un principiu moral valid: principiul respectului. Cerința mea să primesc un tratament respectuos este, prin urmare, o cerință validă sub toate aspectele - și astfel, dată fiind analiza drepturilor morale în termeni de cerințe valide, eu am dreptul moral să fiu tratat cu respect.

În al treilea rând, dreptul moral la un tratament respectuos nu este numai al meu. Toți indivizii care sub aspecte relevante sunt asemenea mie trebuie să aibă și ei acest drept, în mod egal și independent de recunoașterea sa în legile cutărui sau cutărui stat. Acest lucru ține de ideea însăși de drepturi morale (vezi paragraful 8) și nici o abordare a drepturilor morale sau a validării lor nu poate fi adecvată dacă nu

îndeplinește aceste condiții. Analiza drepturilor în termeni de cerințe valide, precum și procedura pe care am schițat-o pentru validarea lor, trec aceste teste, în măsura în care e vorba de posedarea acestui drept de către **agenții morali**. Cum, sub aspectele relevante, toți agenții morali sunt asemenea mie (toți au valoare intrinsecă și toți o au în mod egal), toți au același drept la un tratament respectuos pe care îl am și eu; și toți au acest drept în mod egal. Pe lângă aceasta, cum baza acestui drept nu depinde de vreun act legislativ, faptul că avem acest drept e independent de recunoașterea lui de către legile cutărui sau cutărui stat. Într-adevăr, mai ales pentru că bazele acestui drept nu depind de legile vreunei națiuni, putem invoca acest drept în felul în care îl admite Lyons - ca mijloc „de a pleda pentru schimbări în ordinea socială”, inclusiv pentru schimbări în legislație.

Pentru a evita concluziile la care am ajuns în acest paragraf ar trebui să se demonstreze **fie** că principiul respectului nu este un principiu moral valid, **fie** că analiza drepturilor în termeni de cerințe valide nu e satisfăcătoare¹⁹, **fie** că argumentul pe care tocmai l-am oferit în favoarea recunoașterii validității - și deci a dreptului la un tratament respectuos al agenților morali - e deficient. Într-un paragraf anterior am adus argumente în favoarea principiului respectului și nu le voi mai repeta aici [...] În ce privește corectitudinea analizei drepturilor în termeni de cerințe valide [...] va fi suficient să amintesc aici acelor critici utilitariști ai „retoricii drepturilor” că, analizând astfel drepturile, nu am adoptat o strategie de negăsit în literatura utilitaristă: în fond, aceasta este chiar analiza pe care o preferă Mill.

11. DREPTURILE PACIENȚILOR MORALI

Problema recunoașterii dreptului moral al **pacienților morali** la un tratament respectuos este similară celei discutate în paragraful anterior. **Validitatea cerinței de a primi un tratament respectuos - și astfel problema recunoașterii dreptului la un atare tratament - nu poate fi nici mai tare și nici mai slabă în cazul pacienților morali decât în cel al agenților morali.** Atât unii cât și ceilalți au valoare intrinsecă în mod egal; prin urmare, din perspectiva ideii de dreptate, atât unora cât și celorlalți li se datorează un tratament respectuos. În plus, deoarece validitatea cerinței să primească acest tratament a fost demonstrată în cazul agenților morali, același lucru e valabil în cazul validității cerinței

pacienților morali de a primi un atare tratament. Stă în puterea agenților morali să îi trateze pe toți pacienții morali cu care au sau ar putea avea a face cu respectul care li se cuvine, ca posesori de valoare intrinsecă. La fel se întâmplă atunci când avem în vedere cerințele valide ale pacienților morali față de agenții morali: indivizii față de care sunt formulate astfel de cerințe sunt toți acei agenți morali care interacționează sau ar putea să interacționeze cu pacienții morali - iar cerințele formulate în acest sens față de agenții morali sunt validate prin invocarea principiului respectului și a postulatului, care îl întemeiază, al valorii intrinseci. Pentru că pacienții morali au valoare intrinsecă nici mai multă și nici mai puțină decât agenții morali, ei au același drept la un tratament respectuos pe care îl au și agenții morali; și posedă acest drept în mod egal - altfel zis, agenții și pacienții morali au un drept egal la un tratament respectuos. Mai mult, cum agenții morali au acest drept independent de actele legislative (legile) cutărei sau cutărei națiuni, același lucru e adevărat și în cazul pacienților morali. În particular, în cazul animalelor, nimeni nu poate să susțină că ele nu au acest drept fundamental, pe motivul că nici o națiune nu li-l recunoaște ca drept juridic.

Ar fi deci arbitrar să se accepte postulatul valorii intrinseci, principiul respectului, analiza drepturilor în termeni de cerințe valide și argumentul în favoarea dreptului la un tratament respectuos în cazul agenților morali - iar apoi să se nege că pacienții morali au acest drept. Dacă argumentele folosite pentru a valida dreptul în cazul agenților morali sunt corecte, atunci și pacienții morali, inclusiv animalele, au acest drept [...] A trata animalele cu respect nu este un act de bunăvoință: este un act de dreptate. Nu „interesele sentimentale” ale agenților morali constituie temeiurile datoriilor noastre (care țin de ideea de dreptate) față de nou-născuți, față de cei retardați, senili sau alți pacienți morali, inclusiv animalele. Temeiul este respectul pentru valoarea lor intrinsecă. La fel ca și împăratul din poveste, mitul statutului moral privilegiat al agenților morali este gol.

NOTE

1. Dacă nu se indică altfel în text, cuvântul „animal” se referă la mamiferele sănătoase, în vârstă de cel puțin un an sau peste această vârstă.

2. Teoria potrivit căreia datoriile noastre privitoare la operele de artă, arhitectură și la natură sunt datorii indirecte față de umanitate, incluzând generațiile viitoare de ființe umane, poate fi găsită, de exemplu, la Feinberg: „The Rights of Animals and Unborn Generations“, în W. T. Blackstone (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens, 1974, pp. 43-68. Feinberg nu susține o teorie a datoriei indirecte cu privire la animale.

3. Richard D. Ryder a fost primul care a introdus acest termen destinat să surprindă tipul de prejudecată privind animalele despre care el și alții cred că se compară în mod esențial cu prejudecăți precum rasismul și sexismul. A se vedea lucrarea lui: *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, London, 1975.

4. Singer are un eseu stimulator intitulat „All Animals are Equal“ în *Philosophical Exchange*, 1, no 5 (Summer) 1974. Egalitatea la care se gândește este cea determinată de principiul lui de egalitate potrivit căruia interesele egale trebuie să cântărească în mod egal. Când Singer afirmă că „toate animalele sunt egale“ el nu vrea să spună că toate ființele individuale sunt egale fiindcă au o valoare intrinsecă. O atare susținere e făcută de mine aici.

5. Într-un eseu anterior am susținut concepții care contravin celor prezentate aici. „Nu este implauzibil, scriam, să presupunem că oamenii maturi normali, care pot duce o viață caracterizată de o serie de valori (spre exemplu, valorile morale) - inaccesibile însă debilor mintal - au mai multă valoare inerentă decât debili mintal“ („An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights“, *Inquiry* 22, nr. 1-2, 1978). Acolo acceptasem, fără să-mi dau seama, o teorie perfecționistă a dreptății, un punct de vedere pe care în prezent îl resping și pe care trebuia să-l fi respins mai devreme.

6. Albert Schweitzer, „Civilization and Ethics“, partea a II-a din *The Philosophy of Civilization*, London, 1929, pp. 246-247.

7. Regan, „The Nature and Possibility of an Environmental Ethic“, în *Environmental Ethics* 3, nr. 1, 1981: 19-34.

8. Aceste detalii sunt dezvoltate în lucrarea mea „Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights“, în *The Southern Journal of Philosophy* 14, nr. 4, 1976: 485-498.

9. În eseu citat în nota anterioară nu sunt clar pe această temă; am încercat să clarific chestiunea în eseu citat în nota 7.

10. D. G. Ritchie, *Natural Rights*, Allen & Unwin, London, 1894.
11. Hare, „Justice and Equality“ în J. Arthur și W. H. Shaw, *Justice and Economic Distribution*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1978, p. 130.
12. Jeremy Bentham, „Pennomial Fragments“ în *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring (ed.), W. Teit, Edinburgh, 183-59, V.III, p. 221.
13. Jeremy Bentham, „Anarchical Fallacies“, în *The Works of Jeremy Bentham*, ibid., V. II, p. 501.
14. J. St. Mill, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, New York, 1957.
15. David Lyons, „Human Rights and the General Welfare“, în David Lyons *Rights*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1979, p. 183.
16. J. St. Mill, *Utilitarianism*, p. 66.
17. Lyons, „Human Rights“, p. 182.
18. Joel Feinberg, „The Nature and Value of Rights“, în *The Journal of Inquiry*, 4, 1970; republicat în David Lyons, *Rights*, p. 90. Am arătat de nenumărate ori în trecut cât dătează operei profesorului Feinberg și o voi face din nou aici. Analiza drepturilor în termeni de cerințe, obligație, privilegii etc., care va fi expusă în paginile de mai jos este, cred, identică, sub aspectele esențiale, cu cea a lui Feinberg. De importanță capitală este totuși gradul de adecvare a acestei analize și nu respectarea cu strictețe a spiritului și literei concepției lui Feinberg. De altfel, deși propriul meu punct de vedere asupra drepturilor a fost influențat considerabil de felul în care l-am interpretat pe al lui, nu este limpede dacă Feinberg ar fi de acord cu concluziile la care eu am ajuns, mai ales în cazul drepturilor animalelor. Feinberg susține că ele pot să aibă drepturi, cu alte cuvinte că a le atribui drepturi nu este absurd din punct de vedere conceptual. Totuși, din câte cunosc eu, el nu a argumentat niciodată în favoarea faptului că animalele **au** drepturi.
19. Înseamnă, de fapt, să cedăm mai mult decât este necesar în fața oponenților teoriei drepturilor, de vreme ce există și alte analize ale drepturilor morale, distincte de cea în termeni de cerințe valide, care sunt compatibile cu recunoașterea drepturilor morale ale agenților și pacienților morali.

ETICA MEDIULUI

Elliot Sober

INTRODUCERE

Atunci când știm care este valoarea instrumentală a unei specii sau a unui ecosistem amenințat să dispară, **prezervarea*** acelei specii sau a acelui ecosistem nu pune vreo problemă conceptuală specială. Când avem temeiuri să credem că un obiect natural este o resursă pentru noi, atunci cu siguranță că, în momentul în care decidem ce să facem, acest fapt trebuie luat în seamă. Vom avea în vedere mai multe utilizări ale obiectului - printre care faptul că ne furnizează hrană, că are aplicații în medicină, că poate fi folosit în scopuri recreative și așa mai departe. Când avem de luat o decizie complicată, e dificil să cădem de acord chiar și asupra felului în care urmează să comparăm diferitele valori implicate. Consimțământul de a plăti în bani este familiarul numitor comun, chiar dacă și acesta pune o serie de probleme; oricum însă, nu aceasta e problema cu care se confruntă exclusiv teoria mediului.

Problema specifică teoriei mediului ia naștere din ideea că speciile și ecosistemele trebuie prezervate și din alte rațiuni decât faptul că știm ce valoare au ele ca resurse folositoare omului. Impresia este aceea că, și atunci când nu putem spune ce câștig alimentar, medical sau recreativ am obține din **prezervarea speciei sau ecosistemului**, totuși există o valoare care trebuie păstrată. Iar încercarea de a oferi o întemeiere acestei impresii reprezintă cea mai importantă problemă conceptuală pentru teoria mediului.

Ea este chiar mai dificilă atunci când lucrurile cărora li se atașează valoare au un caracter holist (nu sunt indivizi). Simplu zis, specific teoriei mediului e faptul că ea valorizează mai degrabă **prezervarea speciilor**,

*Am tradus „preserve” și „preservation” prin **a prezerva**, respectiv **prezervare**; motivul pentru care nu am folosit un cuvânt mai obișnuit, precum **a conserva** sau **conservare** e acela că în etica mediului se accentuează pe deosebirea dintre „conservationists” și „preservationists”. În mare, deosebirea e între cei care aderă la o etică centrată pe valorile umane și cei care încearcă să formuleze o etică în care se admite că există valori în natură. Sober are aici în vedere grupul acestor „preservationists” - n. trad.

ecosistemelor decât a organismelor individuale din care acestea sunt compuse. Cei care au militat pentru „eliberarea animalelor“ ne-au îndemnat să ținem cont, în opțiunile noastre etice, de suferințele animalelor care au conștiință. Acestea nu sunt niște lucruri pe care le putem folosi cu oricât de mare cruzime vrem și oricât de neînsemnat e câștigul pe care-l dobândim astfel. Când am „extins sfera etică“, nu am făcut decât să cuprindem în această comunitate mai multe organisme, ale căror câștiguri și costuri le comparăm. Cei ce susțin eliberarea animalelor au extins o doctrină etică veche și familiară - utilitarismul - pentru a ține cont și de binele altor indivizi. De aceea, chiar dacă acest punct de vedere are consecințe practice care s-ar putea dovedi revoluționare, perspectiva lui teoretică nu e deloc nouă. Căci, dacă suferința este un lucru rău, atunci e un lucru rău pentru orice individ care suferă. Susținătorii eliberării animalelor nu fac decât să ne aducă aminte care sunt consecințele unui principiu familiar.

Dar copacii, munții sau mlaștinile saline nu suferă. Ele nu au experiența plăcerii și a durerii - căci, desigur, ele nu au nici un fel de experiențe. Același lucru e adevărat și despre specii. Desigur, organismele individuale pot avea stări mentale; dar nu și speciile - adică, populații alcătuite din organisme legate între ele prin interacțiuni de un anume tip (în primul rând, de schimb de material genetic prin reproducere). Sau, reformulând mai cu atenție, am putea spune că singurul sens în care speciile au experiențe e acela că organismele care le compun au experiențe: dacă atribuim experiențe acelor populații ca întreg, o facem în virtutea faptului că putem atribui acele experiențe indivizilor care le compun. Iată o situație în care reducționismul este corect!

Probabil că, în acest sens reducționist, e adevărat că unele specii au experiența durerii. Însă valoarea pe care teoreticienii mediului o atribuie prezervării speciilor nu se reduce la valori care privesc preservarea organismelor. Acesta este sensul în care ei îmbrățișează un sistem holist de valori; bunăoară, ei discută despre entități precum munții cărora, oricum ne-am sforța imaginația, nu le putem atribui experiențe. Ba, mai mult, concepția lor nu le cere să se intereseze de suferințele organismelor individuale, câtă vreme speciile sunt prezervate. Capcanele de oțel ar putea să-l ultragieze profund pe un susținător al eliberării animalelor, pe motivul că provoacă suferințe; dar ele nu trezesc nici un protest din partea unui teoretician al mediului, pe care îl interesează numai preservarea unui ecosistem echilibrat. Într-un mod asemănător, teoreticienii mediului

consideră că distincția dintre organismele sălbatice și cele domestice este importantă; într-adevăr, pentru ei contează prezervarea obiectelor „naturale” (adică a celor care nu sunt create prin „imixtiunea artificială” a ființelor umane). În schimb, susținătorii eliberării animalelor consideră că principala problemă privește suferințele organismelor individuale, fie că ele sunt domestice, fie că sunt sălbatice. În sfârșit, teoreticienii mediului și susținătorii eliberării animalelor diferă prin ceea ce s-ar putea numi **problema lui $n + m$** . Dacă două specii, să zicem balenele albastre și cașaloții, au în mare capacități comparabile de a resimți durerea, un susținător al eliberării animalelor va fi tentat să considere că opțiunea de a conserva un cașalot este din punct de vedere moral echivalentă cu cea de a conserva o balenă albastră. Faptul că numai unul din cele două organisme aparține unei specii amenințate nu îl face pe individul mai rar să fie intrinsec mai important. În schimb, pentru teoreticianul mediului această proprietate holistă - a fi membru al unei specii amenințate - schimbă în mod radical totul: o lume cu n cașaloți și m balene albastre e de departe mai bună decât o lume cu $n + m$ cașaloți și nici o balenă albastră. Întâlnim aici un contrast deplin între o etică în care ceea ce contează este viața indivizilor și o etică în care ceea ce contează este stabilitatea și diversitatea populațiilor de indivizi.

Atât susținătorii eliberării animalelor cât și teoreticienii mediului doresc să lărgescă orizonturile noastre etice - să ne facă să înțelegem că nu contează doar binele ființelor umane. Dar ei fac acest lucru în moduri foarte diferite și adesea contradictorii. Nu e întâmplător faptul că, la nivelul acțiunii practice, cele două concepții sunt tot mai mult „la cuțite”: într-adevăr, acest conflict practic este expresia unor profunde discrepanțe teoretice¹.

ARGUMENTUL IGNORANȚEI

„Deși nu știm acum ce folos am putea avea de pe urma unei specii amenințate, a permite dispariția ei ar însemna să închidem pentru totdeauna posibilitatea de a descoperi anumite căi de a o exploata în viitor”. Potrivit acestei concepții, ignoranța în privința valorii este transformată într-un temei al acțiunii. Acest argument al teoriei mediului nu e lipsită de precedente: cine și-ar fi închipuit că penicilina ar fi bună și pentru altceva decât pentru a strica brânza? Numai că astfel de argumente suferă de un cusur de nedepășit, pe care l-am putea rezuma în expresia

„din nimic nu apare nimic”: într-adevăr, deciziile raționale necesită supoziții despre ce este adevărat și despre ce este valoros (într-un jargon tehnic, se zice că intrările trebuie să fie probabilități și utilități). Dacă ignoranța ta în privința valorilor este completă, atunci nu ești în stare să iei o decizie rațională - fie pentru, fie împotriva prezervării unor specii. Faptul că tu nu știi care este valoarea unei specii nu poate să conteze, ca atare, drept temei pentru a vrea ca acelei specii să i se întâmple un lucru, mai degrabă decât altul.

Or, există atât de multe specii. Iar printre ele cât de multe găște în stare să facă ouă de aur vom găsi? Aici e greu să atribuim cu precizie probabilități și utilități; dar poate că o analogie va releva mai bine în ce constă problema cu care se confruntă acest argument al teoriei mediului. Cei mai mulți zburăm cu multă plăcere cu avioanele, chiar dacă avem la dispoziție și alte forme de călătorie mai sigure (deși mai puțin convenabile). Să presupunem că s-a dovedit că există o mică probabilitate ca următorul avion pe care-l vei lua se va prăbuși. Ar fi foarte rău să ți se întâmple așa ceva. Nu ai fi nebun să-ți asumi acest risc, dat fiind că singurul câștig pe care l-ai avea e să scurtezi călătoria cu câteva ore? (Fiindcă, să zicem, nu ai mers cu trenul.) Aceia care nu doar că zburăm cu avioanele, dar ne considerăm raționali pentru că procedăm astfel, vom respinge acest argument. Căci suntem dispuși să acceptăm o nenorocire mare, dar cu șansă mică de a se produce, în schimbul unui câștig mai modest, dar cu o probabilitate mare de a-l obține. Dacă e rațional să procedăm astfel, atunci de ce să ne surprindă că am fi dispuși să admitem dispariția unei specii în schimbul construirii unei hidrocentrale?

Faptul că argumentul ignoranței nu ține se poate vedea și dacă privim lucrurile dintr-un alt unghi. Dacă pur și simplu nu știm ce consecințe va avea dispariția acestei sau acestei specii, atunci ar trebui să tratăm cu seriozitate atât posibilitatea ca dispariția ei să ne aducă un câștig, cât și posibilitatea ca această dispariție să ne dăuneze. Sună profund să zici că, tocmai fiindcă nu știm de ce sunt valoroase, noi prezervăm speciile amenințate. Dar în cazuri precum acesta ignoranța nu poate furniza fundamentul unei acțiuni raționale.

În loc să recurgă la ideea unui câștig viitor neprecizat, teoreticianul mediului ar putea să argumenteze că specia în discuție joacă un rol crucial în stabilitatea ecosistemului din care face parte. Acest lucru se întâmplă desigur cu unele specii și ecosisteme - dar nu trebuie să generalizăm și să susținem că, la modul general, **fiecare** specie are un rol crucial într-un

ecosistem echilibrat. Deși ecologiștii au admis că, de obicei, complexitatea unui ecosistem conduce la stabilizarea lui, această ipoteză a fost supusă, din perspective atât teoretice cât și empirice, unor critici și revizuirii². Iar în cazul unor specii (acelea care ocupă o arie relativ mică și a căror populație normală este mică) se poate argumenta că, probabil, dispariția lor nu va distruge ecosistemul. Oricât de fragilă ar fi biosfera, concepția extremă că orice are un rol crucial în ea aproape sigur nu e adevărată.

Dar, desigur, teoreticienii mediului au adesea în vedere faptul că disparițiile unor specii și ecosisteme au loc astăzi într-un ritm mult mai mare decât în trecut: ceea ce amenință biosfera, zic ei, sunt disparițiile în masă. Or, această susținere evită afirmația falsă că, întrucât ecosistemele sunt foarte fragile, chiar și dispariția unei singure specii va produce un dezastru. Însă, dacă problema e aceea de a evita dispariția în masă a speciilor, cum s-ar putea extrage de aici un temei pentru a prezerva exact această specie, a cărei pierdere avem motive să credem că nu va destabiliza ecosistemul? Mai în general vorbind, dacă se cunoaște că dispariția în masă reprezintă un pericol pentru noi, cum vom ajunge de aici la ideea că trebuie să preservăm o anumită specie? Să ținem seama că deja am trecut dincolo de marginile argumentului ignoranței: acum luăm ca premisă ideea că dispariția în masă ar fi o catastrofă (întrucât ar distruge ecosistemul de care depindem). Dar cum va afecta această premisă faptul că apreciem condorul californian sau balena albastră?

ARGUMENTUL PANTEI ALUNECOASE

Teoreticienilor mediului li se cere uneori să explice de ce consideră că fiecare specie contează atât de mult - când, în fond, există atât de multe specii. Știm că pot exista motive speciale să apreciezi ca valoroase anumite specii, dar cum putem justifica ideea că toate speciile și fiecare în parte sunt importante? „Orice dispariție sărăcește biosfera” - acesta este răspunsul care se dă adesea. Însă el nu reușește să rezolve problema. Sigur, orice dispariție sărăcește, dar o face doar foarte puțin. Prin urmare, dacă ceea ce contează este sărăcirea masivă a biosferei, va trebui în mod evident să recunoaștem că fiecare dispariție contează puțin, dar foarte puțin. Însă poate că teoreticienii mediului nu doresc să recunoască acest lucru: căci, chiar dacă dispariția fiecărei specii contează puțin, totuși puse alături aceste dispariții reprezintă o dispariție masivă - care este fără

NATURA

îndoială o mare nenorocire. Ca urmare, ei își reafirmă ideea că fiecare specie contează foarte mult. Numai că, pentru a argumenta pe această cale, va trebui căutată și altă rațiune în afară de aceea că dispariția în masă ar fi un mare rău. Vom cerceta mai jos unele din aceste rațiuni; dar mai întâi să privim mai de aproape ideile implicate aici.

Pantele alunecoase sunt lucruri bizare: dacă faci un pas pe ele, aluneci în mod inevitabil pâna la fundul lor. De aceea, dacă nu vrei să ajungi la fund, trebuie să eviți cu totul să faci vreun pas pe ele. Pantele alunecoase au jucat un rol important în câteva dezbateri etice mai recente. Adesea legitimitatea avortului este susținută cu următorul argument: atâta vreme cât e permis să avortezi un ou fecundat, format dintr-o singură celulă, va trebui să fie permis să avortezi un fœtus de orice vârstă, căci nu e posibil să trasezi, între zero și nouă luni, vreo linie despărțitoare clară. Pe de altă parte, cei ce se opun avortului argumentează uneori invers: atâta vreme cât nu e permis să omori un nou născut, nu este admis avortul la nici un moment anterior, căci nu se poate trasa în vreun loc o linie despărțitoare. Deși aceste două argumente se încheie cu concluzii opuse în privința admisibilității avorturilor, ele au în comun ideea următoare: cum nu există vreun loc în care avem motive temeinice să trasăm linia despărțitoare în continuum-ul de la oul fecundat la fœtusul gata să se nască, va trebui să tratăm toate aceste cazuri în același fel: fie vom permite avortul în fiecare caz, fie nu îl vom permite în nici un caz. Căci nu există vreun loc în care să trasăm linia. Și unii și alții pun la lucru argumentele îndrăgite de tipul pantei alunecoase; dar te fac să aluneci în direcții opuse.

Pornind de la 10000000 de specii și apreciind ca valoroasă diversitatea globală, teoreticianul mediului nu vrea să accepte că fiecare specie contează puțin. Căci, dacă ar accepta acest lucru, cauze precum cele comerciale ar putea reduce speciile la 9999999. Repetând apoi argumentul, în care fiecare specie este apreciată ca foarte puțin valoroasă, diversitatea mai scade un pic. Și astfel am început să mergem pe calea unei biosfere sărăcite în mod simțitor - dar numai câte puțin de fiecare dată. De aceea, pentru a evita panta alunecoasă, e mai bine să respingem premisa de la care am pornit: anume, aceea că speciile contează puțin.

Pantele alunecoase nu ar trebui totuși să-i terorizeze pe teoreticienii mediului, fiindcă adesea este greșit să pretinzi ca într-o anumită situație să fie trasată o linie clară. Să încerc să dau un exemplu. Care e diferența dintre un om chel și unul care nu este chel? Probabil că diferența provine din numărul de fire de păr de pe cap. Însă care e numărul exact de fire care

face să trasăm hotarul dintre a fi și a nu fi chel? Nu există vreun astfel de număr. Și totuși ar fi greșit să se tragă de aici concluzia că nu există nici o diferență între a fi chel și a nu fi chel. Faptul că nu poți trasa linia despărțitoare nu te împinge să spui că cele două situații sunt de fapt una. În cazul avortului, aceasta înseamnă că, deși nu există în dezvoltarea fătului un punct de schimbare discontinuă, calitativă, nu suntem prin aceasta obligați să considerăm că ouăle abia fecundate și fătul gata să se nască au același statut moral. Cum diferențele biologice sunt de grad, nu de gen, s-ar putea încerca să se adopte punctul de vedere că și diferențele morale sunt tot de grad. Ar decurge de aici că o femeie ar avea temeiuri mai bune pentru a face avort cu cât fătul este mai puțin dezvoltat. Desigur însă că acest punct de vedere nu decurge logic din ideea că linia de despărțire nu poate fi trasată într-un anume loc. Poziția mea este că diferențele de grad nu înlătură puțința existenței unor diferențe morale reale.

În cazul mediului, dacă cineva apreciază că diversitatea este valoroasă, atunci - pe măsură ce diversitatea ca întreg scade - fiecare specie devine mai valoroasă. Dacă începem cu 10000000 de specii, fiecare ar putea să conteze puțin; dar pe măsură ce speciile dispar, cele care rămân contează din ce în ce mai mult. Potrivit acestui mod de a vedea lucrurile, pentru a admite că o mică specie va pieri e nevoie de temeiuri din ce în ce mai bune. Probabil că, la un moment dat, un anumit gen de dezvoltare economică a justificat dispariția unei specii. Dar, luând ca dat acest fapt, nu suntem obligați să conchidem că și de aici încolo vor trebui făcute decizii de același tip. Toate acestea înseamnă că diversitatea poate fi tratată ca valoroasă fără ca de aici să trebuiască să se tragă concluzia, într-un fel exagerată, că fiecare specie - indiferent de câte alte specii există - este extrem de prețioasă, tocmai fiindcă ea contribuie la acea diversitate.

Cu toate acestea, nu e greu de priceput de ce teoreticienii mediului vor șovăi să accepte o astfel de concluzie. Teamă lor e că, dacă acum admitem că cele mai multe specii au o contribuție mică la diversitatea ca întreg, nu este exclus să se pună în mișcare o mașinărie politică incapabilă să se autocorecteze mai târziu. Neliniștea lor constă în aceea că - și atunci când diversitatea globală va fi drastic redusă - sensibilitatea noastră ecologică va fi atât de mică încât nu vom mai fi în stare să înțelegem cât de valoros e ceea ce a mai rămas (sau să aplicăm politica care încurajează această atitudine). O atare teamă poate fi justificată; e important să înțelegem însă că ea nu intră în conflict cu ceea ce am argumentat mai

devreme. Să nu confundăm utilitatea politică a unui argument cu validitatea lui.

Când ești deja pe o pantă alunecoasă, nu știi, prin chiar acest lucru, dacă ești la începutul, la mijlocul sau la capătul ei. Dacă diversitatea speciilor e o chestiune de grad, atunci unde ne aflăm în prezent - pe marginea prăpastiei, deja pe calea catastrofei sau la o distanță destul de mare de o prăbușire globală? Teoreticienii mediului ne avertizează adesea că ne apropiem în viteză de prăpastie; dacă e așa, atunci putem să justificăm prezervarea unei specii doar menționând reducerea diversității pe care o produce fiecare nouă dispariție.

Totuși, uneori teoreticienii mediului aduc un alt argument, care nu e legat de ideea apropierii în viteză de apocalipsă. Scopul lor e să arate că e rău să permiți ca o specie să dispară (sau să faci ca ea să dispară), chiar dacă diversitatea globală nu e mult afectată. Mă voi apleca asupra unui argument de acest soi.

APELURI LA CEEA CE E NATURAL

Observam mai devreme că teoreticienii mediului și susținătorii eliberării animalelor nu cad de acord asupra semnificației distincției dintre animalele sălbatice și cele domestice. Cum organismele de amândouă felurile pot resimți durere, susținătorii eliberării animalelor socotesc că toate merită să fie luate în considerare din punct de vedere etic. Dar teoreticienii mediului se caracterizează tocmai prin aceea că nu tratează la fel organismele sălbatice și cele domestice; pe ei îi interesează ceea ce este natural - fie că e vorba de o specie care trăiește în sălbăticie, fie de un ecosistem aflat într-o regiune sălbatică. Mă îndoiesc că teoreticienii mediului ar pune mâna pe arme dacă o rasă de găini domestice ar fi amenințată cu dispariția. La fel, dacă anumite tipuri de mediu uman - de pildă mahalalele marilor orașe americane - ar fi „amenințate“, e puțin probabil că ei ar considera că acest proces este o sărăcire demnă de compătimit a biosferei.

Lipsa de preocupare a teoreticienilor mediului pentru organismele și mediile create de oameni e mai degrabă una practică decât de natură principială. S-ar putea ca la nivelul valorilor nici o astfel de distincție să nu fie legitimă; dar, din perspectiva acțiunii practice, are sens să-ți pui energia în scopul salvării a ceea ce există în sălbăticie. Chestiunea aceasta nu a fost pe larg discutată și din această cauză e greu de spus cum stau

lucrurile. Dar impresia mea este că deosebirea dintre ce este sălbatic și ce e domestic are, pentru mulți teoreticieni ai mediului, o anumită importanță teoretică. Pare-se că ei consideră că diferența constă în aceea că noi am creat organisme domestice care nu ar fi existat altminteri și că, prin urmare, suntem îndreptățiți să le folosim doar în vederea intereselor noastre. Dar noi nu am creat organismele și mediile sălbatice - și de aceea ar fi culmea îngâmării să le nimicim în vederea câștigului nostru. Mai curând s-ar cuveni să adoptăm o altă postură: cea de supraveghetor; căci, când am intrat în lume, am găsit o comoară pe care nu noi am creat-o. De aceea ar trebui să preservăm această comoară în starea ei naturală.

Nu vreau să contest adecvarea calității de „supraveghetor“. Ceea ce mă frapează este eroarea cuprinsă în distincția dintre artificial (domestic) și natural (sălbatic). Sugestia mea este că, fie și presupunând că „natural“ are un sens precis din punct de vedere biologic, totuși el înseamnă foarte puțin din punct de vedere etic. Și invers, dacă „natural“ e luat ca un concept normativ, atunci are prea puțin a face cu biologia.

Teoreticienii mediului își exprimă adesea părerea de rău că nouă, ființele umane, ne e atât de dificil să ne amintim că suntem o parte a naturii - o specie între multe altele - mai degrabă decât ceva care stă în afara naturii. Nu voi aborda aici problema dacă o atare atitudine este un motiv de nemulțumire; chestiunea importantă e că, dacă ne luăm pe noi înșine ca parte a naturii, atunci teoreticienii mediului nu mai pot face apel la distincția dintre artificial-domestic și natural-sălbatic. **Dacă suntem o parte a naturii, atunci tot ceea ce facem este o parte a naturii și, în acest sens fundamental, este natural.** Atunci când domesticim organisme și le aducem într-o stare de dependență față de noi, nu facem decât să exemplificăm cazul în care o specie exercită o presiune selectivă asupra alteia. Dacă acest lucru ar fi „nenatural“, atunci la fel de bine ar trebui spus că nu sunt naturale parazitismul și simbioza (să comparăm domesticirea de către oameni a plantelor și animalelor cu „înslavarea“ pe care o practică insectele sociale).

Conceptul de **natural** poate fi folosit în scopuri improprii, la fel ca și cel de **normalitate**. „Normal“ poate să însemne **obișnuit** sau poate să însemne **dezirabil**. Chiar dacă numai un pesimist absolut ar considera că cele două concepte sunt mutual exclusive, în general se admite că simplul fapt că ceva e comun nu reprezintă, numai prin aceasta, un motiv să-l considerăm dezirabil. Această distincție e cât se poate de familiară în, de pildă, discuțiile binecunoscute asupra sănătății mintale. Totuși, cum ne

NATURA

întorcem la probleme ce țin de mediu, conceptul de natural continuă să aiba o viață dublă. Distrugerea zonelor sălbatice datorită industrializării este rea fiindcă e nenaturală; și e nenaturală fiindcă ea implică transformarea unui habitat natural; această dispariție în masă care în prezent e accelerată de specia noastră nu are precedent - și deci este nenaturală. Teoreticienii mediului cred ca ar trebui să caute în alte locuri argumente în favoarea poziției lor - ca nu cumva prezervarea de care vorbesc ei să devină o variantă a unui conservatorism necritic în care axioma: „Tot ceea ce este este bun“ e modificată în: „Tot ceea ce era (înainte de apariția ființelor umane) este bun“.

Această confuzie între sensul biologic și cel normativ al termenului „natural“ iese în prim plan atunci când teoreticienii mediului îi combat pe susținătorii eliberării animalelor pe motiv că promovează o concepție naivă despre ce înseamnă să faci binele. Scrie Callicott:

„La temelia ei, angajarea valorică a acțiunii umane pare să trădeze o filosofie care neagă lumea sau care, mai degrabă, e potrivnică vieții. Lumea naturală e astfel alcătuită încât fiecare ființă trăiește pe seama alteia. Cu metafora lui Darwin, vom zice că fiecare organism luptă să-și mențină integritatea sa organică ... A trăi înseamnă să te îngrijești de viață, să simți durerea și plăcerea într-un amestec potrivit și să mori mai devreme sau mai târziu. Acesta e felul în care se desfășoară lucrurile. **Dacă natura ca întreg este un bun, atunci sunt bune atât durerea cât și moartea.** Etica mediului cere în general oamenilor să fie corecți în acest sistem natural. Neobenthaniștii, într-un sens, susțin o abordare curajoasă. Oamenii au încercat să se scutească de cerințele cu caracter reciproc ale vieții și morții, așa cum apar acestea în natură, ca și de limitările ecologice - în numele unei etici profilactice care urmărește maximizarea recompenselor (a plăcerilor) și minimizarea informației nedorite (a durerilor). Moralistii umani par să sugereze că, pentru a fi corecți, ar trebui să încercăm să proiectăm aceleași valori în lumea animală nonumană și să lărgim sfera fermecată - fără a-i interesa dacă lucrul acesta este nedorit din punct de vedere biologic sau ar distruge lumea vie dacă, prin absurd, o astfel de etică ar fi aplicată.

Există însă și o altă abordare. Anume, decât să impunem și asupra altor animale înstrăinarea noastră de natură, de procesele naturale și de ciclurile vieții, noi - ființe umane - am putea să confirmăm că suntem o parte a naturii prin acceptarea vieții așa cum este, fără a o îndulci câtuși de puțin.”³

În același pasaj, Callicott citează aprobativ remarca lui Shepard, că „faptul că am proiectat asupra naturii crima ilegală și drepturile oamenilor civilizați cu siguranță nu doar că e în afara problemei, dar este exact în răspărul realității fundamentale ecologice: structura naturii este un șir de omoruri”⁴.

Convingerea că ceea ce se găsește în natură e dincolo de imperfecțiunile eticii nu a fost întotdeauna larg răspândită. Scria Darwin: „Nimeni nu se îndoiește că există multă suferință în lume.

Unii au încercat să explice existența suferinței în lumea oamenilor considerând că ea este folositoare progresului său moral. Dar numărul oamenilor din lume este insignifiant dacă îl comparăm cu cel al tuturor celorlalte ființe dotate cu sensibilitate; iar acestea suferă adesea foarte mult, fără vreun progres moral. Pentru mințile noastre finite, o ființă atât de puternică și atât de plină de cunoștințe precum Dumnezeu, care a putut crea universul, este atotputernică și atotcunoscătoare; dar e în contra înțelegerii noastre să acceptăm că mărinimia sa nu e neîngrădită: căci ce folos ar putea să existe în suferința a milioane de animale inferioare, într-un interval de timp aproape nesfârșit? Acest argument foarte vechi - care pornește de la existența suferinței și se îndreaptă împotriva existenței unei prime cauze inteligente - cred că este foarte puternic. Dar, cum tocmai am remarcat, prezența în cantități mari a suferinței este în concordanță cu concepția după care toate ființele organice s-au dezvoltat prin variații și selecție naturală.”⁵

Darwin pare să fi considerat cantitatea de durere aflată în natură ca o consecință tristă dar adevărată a luptei pentru existență. Însă, odată ce adoptăm atitudinea pe de-a-ntregul amăgitoare că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile („există doar cantitatea justă de durere” etc.), atunci eșecul de a identifica ceea ce e natural cu ceea ce e bun poate să pară ca o „negare a lumii”, „potrivnică vieții”, „într-un sens necurajos” „în răspărul realității fundamentale ecologice”⁶.

În eseuul său, Callicott își exprimă regretul că susținătorii eliberării animalelor au eșuat să traseze o distincție clară „între condiția (și drepturile) foarte diferite ale animalelor sălbatice și domestice”⁷. Animalele domestice sunt creații ale omului, zice el. „Ele sunt artefacte vii, însă artefacte [...] De aceea, nemulțumirea unor susținători ai eliberării animalelor că, în fermele industriale, „comportamentul natural” al puilor de găină și al vițelilor de lapte i se pun piedici cu multă cruzime, este la temelia ei profund contradictorie (dar și nepăsătoare față de aceste

NATURA

animale). Ar avea aproape tot atât de mult sens să se vorbească despre comportamentul natural al meselor și scaunelor.⁸ Și aici putem observa cum teleologia joacă un rol hotărâtor: organismele sălbatice nu au funcția naturală de a servi scopurilor umane; dar cele domestice au o astfel de funcție. A pune gheparzii în grădinile zoologice este o crimă față de ceea ce e natural; dar nu e o crimă a ține vițelii de carne în cuștile din fermele industriale.

Ideea unei „tendințe naturale“ a jucat un rol hotărâtor în gândirea biologică pre-darwiniană. Întreaga știință a lui Aristotel - fizica, la fel ca și biologia sa - este constituită prin specificarea tendințelor naturale ale diferitelor genuri de obiecte și prin forțele care intervin și care pot împiedica un obiect să-și atingă starea care i-a fost menită. Obiectele grele din sferă sublunară își au locul în centrul Pământului, ca stare naturală a lor; fiecare tinde să ajungă acolo, dar e împiedicat. Organismele sunt concepute la fel, în termenii acestui model al stării naturale:

„[în cazul] oricărei ființe care a atins dezvoltarea normală, care nu a fost schilodită în vreun fel și a cărei geneză nu e spontană, cel mai natural act e cel de a produce o altă ființă precum ea însăși - un animal să producă un animal, o plantă, o plantă.“⁹

Dar e posibil să intervină multe forțe: în fapt, apariția „monștrilor“ nu e deloc neobișnuită. După Aristotel, catării (hibridi sterili) sunt devieri de la starea naturală. De fapt, și toate femelele sunt monștri, fiindcă tendința naturală a reproducerii sexuale este ca progenitura să semene perfect tatălui, care, potrivit lui Aristotel - aici voi formula în chip anacronic ideea lui - furnizează „instrucțiunile genetice“, în timp ce femela furnizează numai materia.

Ce s-a întâmplat în știința modernă cu modelul stării naturale? În fizică mai trăiește încă ideea de a descrie ce vor face obiectele dintr-o anumită clasă în absența unor „interferențe“. Newton a definit aceasta „stare lipsită de acțiunea unor forțe“ ca mișcare uniformă, în relativitatea generală, această stare e înțeleasă în termeni de mișcare de-a lungul geodezicelor. Dar una dintre cele mai profunde realizări ale biologiei darwiniene a fost aceea de a se descotorosi de un atare model. Nu e vorba doar de faptul că Aristotel a greșit în susținerile sale detaliate despre catări și despre femei; căci întreaga structură a modelului stării naturale a fost înlăturată. Biologia populațiilor nu e constituită prin postularea unei caracteristici pe care, în absența unor forțe interferente, ar avea-o în comun toți membrii unei specii. Variația nu este considerată abatere de la

starea naturală de uniformitate. Mai degrabă, variația este luată ca o proprietate fundamentală ca atare. Modelul stării naturale nu se aplică nici la nivelul biologiei individuale. Teoria evoluției nu este constituită prin formularea unei tendințe naturale și a unei colecții de forțe interferente. Ideea că grăul ar trebui să aibă o „înălțime naturală“, care ar putea fi crescută sau micșorată prin forțe interferente este în întregime străină biologiei post-dariniene.

Deși conceptele de stare naturală și de forță interferentă și-au pierdut locul în gândirea biologică, teoreticienii mediului nu s-au dat înapoi să le reinventeze. Probabil că acestor concepte li se poate atribui un anume conținut normativ; în definitiv, ideea normativă de „drepturi umane“ are sens chiar dacă nu este o bază teoretică a vreunei științe empirice. Numai că teoreticienii mediului nu trebuie să susțină că se bazează pe o concepție științifică despre ceea ce este „natural“.

APELURI LA NEVOI ȘI LA INTERESE

Versiunea utilitarismului pe care am avut-o în vedere mai sus (potrivit căreia ceva merită să fie luat în seamă din punct de vedere etic dacă poate avea experiența plăcerii și/sau a durerii) nu îi servește teoreticianului mediului tocmai când avea nevoie de ea. Există însă o alternativă la utilitarismul hedonist al lui Bentham, pe care mulți o consideră capabilă să ofere fundamentul teoriei mediului: utilitarismul preferințelor. Potrivit acesteia, un obiect primește statut etic dacă are interese, nevoi sau preferințe. Această doctrină e miezul răspunsului afirmativ dat de Stone întrebării-titlu a cărții sale **Ar trebui ca pomii să aibă relevanță?**¹⁰ „Obiectele naturale ne pot comunica dorințele (nevoile) lor, și anume în feluri care nu sunt deosebit de ambigui [...] Pajiștea îmi spune că are nevoie de apă printr-o anumită uscăciune a firelor de iarbă și a solului - care este evidentă la atingere - prin apariția unor pete golașe, prin îngălbenire și prin absența elasticității după ce am călcat pe ea“. Iar dacă plantele pot face acest lucru, probabil că la fel pot și lanțurile de munți sau speciile amenințate. Utilitarismul preferințelor pare astfel să garanteze că tocmai acele genuri de obiecte de care se preocupă teoreticienii mediului au o semnificație etică intrinsecă.

Sagoff a discutat pe larg problemele pe care le ridică această perspectivă¹¹. Anume, dacă nu cerem ca un obiect să posede minte pentru a avea dorințe sau nevoi, atunci ce i se cere pentru a poseda aceste

proprietăți relevante din punct de vedere etic? Să presupunem că cineva spune că un obiect are nevoie de ceva în situația în care el va înceta să existe dacă nu obține acel ceva. Atunci speciile, plantele și lanțurile de munți au nevoi - dar numai în sensul în care au nevoi și automobilele, mormanele de gunoarie sau clădirile. Dacă orice are nevoi, atunci sugestia de a lua în considerare nevoile în cadrul discuțiilor etice este goală de conținut, cel puțin atâta vreme cât nu îi e adăugată o tehnică de pondere și de comparare a nevoilor diferitelor obiecte. O firmă va da faliment dacă nu se contruiește o autostradă; dar un smârc va înceta să existe dacă se construiește autostrada. Probabil că va fi nevoie să se ia în considerare toate nevoile relevante; problema este însă cum să faci așa ceva atunci când unele nevoi se contrazic.

Dacă noțiunii de nevoie i se poate da totuși o definiție permisivă, atotcuprinzătoare, e mai puțin ușor de văzut cum am putea face lucrul acesta cu cel de dorință. De ce să considerăm că un lanț de munți „vrea” să-și păstreze nealterată înfățișarea, mai degrabă decât să găzduiască un nou parc de distracții? Aici nu contează nevoile, căci în ambele cazuri munții continuă să existe. S-ar putea sugera că obiectele naturale precum munții și speciile au „tendențe naturale” și că ar trebui să liberalizăm conceptul de dorință într-atât încât să însemne că obiectele naturale „vor” să rămână în stările lor naturale. Așa cum am argumentat în secțiunea anterioară, această perspectivă aristotelică pur și simplu e lipsită de sens. Sigur, un munte nedezvoltat din punct de vedere comercial va rămâne în această stare, câtă vreme nu se dezvoltă din punct de vedere comercial. Dar e la fel de adevărat că un deal nealterat de comerț va deveni totuși dezvoltat din punct de vedere comercial, dacă ceva nu va împiedica acest lucru. Nu văd să aibă vreo șansă încercarea de a extinde conceptul de dorință la întreaga gamă a obiectelor valorizate de teoreticienii mediului.

Aceleași probleme apar când încercăm să aplicăm conceptele de nevoie și de dorință la specii. O specie poate să aibă nevoie de diverse resurse - în sensul că acestea sunt necesare continuării existenței ei. Dar ce doresc speciile? Doresc ele să rămână stabile ca număr de membri, nici să nu se mărească și nici să nu scadă? Sau, fiindcă cele mai multe specii au dispărut, poate că ceea ce doresc speciile în realitate este să dispară - iar faptul că oamenii intervin peste tot le frustrează să-și împlinească această tendință naturală. Utilitarismul preferințelor nu este nici el mai apt decât utilitarismul hedonist să asigure un statut etic autonom speciilor amenințate.

Ehrenfeld menționează și o altă denaturare (legată de aceasta) a ipotezei din ecologia teoretică cu privire la raportul dintre diversitate și stabilitate. Dacă ar fi adevărat că un ecosistem devine mai stabil prin sporirea diversității sale, atunci s-ar da apă la moară ideii aristotelice că ecosistemele au o tendință naturală să-și sporească diversitatea. Realizarea deplină a acestei tendințe - acea stare naturală care e scopul ecosistemelor - va fi „punctul culminant” sau „maturizarea” ecosistemului. Disparițiile diminuează diversitatea și prin urmare frustrează ecosistemele de atingerea scopului lor. Deoarece însă azi se consideră că ipoteza că diversitatea cauzează stabilitate este controversabilă (ca să spunem cel mai puțin grav lucru), o atare linie de argumentare nu va fi foarte tentantă. Dar chiar dacă această ipoteză ar fi adevărată, ea nu ar permite teoreticianului mediului să conchidă că ecosistemele au interesul să-și păstreze diversitatea.

Darwinismul a proscris ideea că părțile lumii naturale sunt sisteme îndreptate spre un scop; dar a oferit în schimbul ei un mecanism natural. Considerăm că e adecvat să spunem că organismele (sau, uneori, genele) urmăresc să-și maximizeze șansele de supraviețuire și de reproducere. Descriem trăsături precum adaptarea ca mijloace pentru promovarea acestor scopuri. Această perspectivă e făcută inteligibilă prin selecția naturală. Dar darwinismul este o doctrină profund individualistă¹². El respinge ideea că speciile sau ecosistemele au adaptări care există pentru propriul lor folos. Aceste entități de nivel superior sunt tratate ca sisteme direcționate spre un scop; proprietățile organizaționale pe care le posedă sunt considerate artefacte ale unor procese care se desfășoară la niveluri inferioare de organizare. De aceea, un teoretician al mediului ar trebui să caute altundeva o întemeiere a ideii că ecosistemul tinde spre stabilitate și diversitate.

ACORDAREA UNEI VALORI AUTONOME ÎNTREGILOR

Mai mulți teoreticieni ai mediului au afirmat că valorile ce țin de mediu nu pot fi întemeiate doar pe valori ce privesc binele indivizilor. În al său *A Sand County Almanac*, Aldo Leopold scria că „un lucru este just atunci când tinde să conserve integritatea, stabilitatea și frumusețea unei comunități biotice; și este greșit atunci când tinde altminteri”¹³. Callicott a dezvoltat această idee și a atribuit teoriei etice a mediului punctul de

vedere că „valoarea unei căprioare individuale, **ca și a oricărui alt specimen**, este invers proporțională cu populația speciei”¹⁴. În al său *Desert Solitaire*, Edward Abbey remarcă faptul că el ar împușca mai degrabă un om decât un șarpe¹⁵. Iar Garreth Hardin afirmă că ființele umane rănite în zone sălbatice nu ar trebui să fie salvate: a face eforturi mari și impresionante pentru a salva viața unui individ „are sens numai atunci când exista o lipsă de oameni; or, eu nu am auzit să existe o lipsă de oameni”¹⁶. Perspectiva sugerată de aceste citate e cât se poate de limpede. Ea nu e aceea că a prezerva integritatea ecosistemelor are o valoare autonomă, care se cuvine luată în seamă tot așa cum procedăm cu valoarea de o cu totul altă natură a binelui indivizilor umani. Ideea este, mai degrabă, aceea că singura valoare e cea holistă de a menține echilibrul și diversitatea ecologică. Această perspectivă e tot atât de monolitică precum cel mai franc individualism; diferă doar prin aceea că unitatea de valoare se consideră că există la un nivel mai înalt de organizare.

E greu de știut ce am zice unei persoane care, presupunând că ar avea de ales, ar voi să salveze un țânțar - numai fiindcă este rar - mai curând decât o ființă omenească. La fel ca în alte domenii, și în etică a convinge în chip rațional presupune existența unor presupoziii comune. Dacă această perspectivă monolitică a teoriei mediului se bazează pe ideea că ecosistemele au nevoi și interese, și că acestea au întâietate față de drepturile și interesele ființelor umane, atunci devine relevantă aici discuția din secțiunile precedente. Dar, chiar dacă am admite că aceste entități de nivel superior au nevoi și dorințe, ce temeiuri avem să presupunem că acest lucru contează și că, dimpotrivă, dorințele și nevoile indivizilor nu contează deloc? Dacă însă această premisă e înlăturată și nu se afirmă decât că numai ecosistemele au valoare - fără a se întemeia în mod serios acest lucru - am putea replica cerând un argument: **de ce** singura valoare este stabilitatea și diversitatea ecosistemelor?

Unii teoreticieni ai mediului au considerat că înclinația individualistă a utilitarismului dăunează și în alte feluri receptării valorilor ecologice. Astfel, Callicott scrie:

„La nivelul organizării sociale, interesele societății pot să nu coincidă întotdeauna cu suma intereselor părților. Disciplina, sacrificiul, constrângerile individuale sunt deseori necesare în sfera socială pentru a menține, ca într-un organism, integritatea socială. Într-adevăr, o societate e îndeosebi vulnerabilă atunci când apare primejdia dezintegrării - când membrii ei devin preocupați în întregime de interesele lor particulare și

ignoră interesele distincte și independente ale comunității ca întreg. Un exemplu - din nefericire, propria noastră societate - ne e prea apropiat pentru a-l examina cu detașarea strict academică. Statele Unite pot să înfăptuiască în mod necritic o politică socială de utilitarism reductiv, care urmărește promovarea fiecăruia din membrii săi în parte. În consecință, fiecare interes particular solicită tot mai zgomotos să fie satisfăcut, în timp ce comunitatea ca întreg devine în mod evident din ce în ce mai neputincioasă economic, politic și în privința mediului¹⁷.

E limpede că pentru Callicott apariția individualismului și înstrăinarea de natură sunt două aspecte ale aceluiași proces. El apreciază „relația simbiotică, din epoca de piatră, a omului cu mediul natural” și regretă faptul că „civilizația ne-a izolat și ne-a înstrăinat de rigorile și de provocările mediului natural. Subiacentă eticii umane, scrie el, este imposibilitatea pe scară largă a unui etos profilactic, antinatural, al confortului și al plăcerii ușoare. Pe de altă parte, însă, etica mediului pretinde restrângerea - pe cât e posibil - a sferei domestice; ea se bucură de recrudescența naturii sălbatice și de renașterea experiențelor culturale locale.”¹⁸

Callicott are dreptate că aici e dificilă „o detașare strict academică”. Va trebui ca cititorul să judece dacă în prezent Statele Unite suferă de prea multă sau de prea puțină atenție acordată „fericirii fiecăruia din membrii săi în parte” și dacă ar trebui să avem nostalgia sau regretul față de ce însemna trăirea naturii în epoca de piatră.

PROBLEMA DEMARCAȚIEI

Probabil că pentru acel teoretician al mediului care vrea să susțină că speciile și ecosistemele au o valoare autonomă problema fundamentală care se ridică este cea pe care o voi numi **problema demarcației**. Orice teorie etică trebuie să furnizeze principii care să arate care obiecte contează prin ele însele și care nu. În afara trasării graniței dintre aceste două clase - prin înșirarea unor proprietăți relevante etic - o teorie etică trebuie să spună de ce proprietățile menționate, mai degrabă decât altele, sunt relevante. De pildă, utilitarismul hedonist ia drept criteriu hotărâtor capacitatea de a resimți plăcere și/sau durere; utilitarismul preferințelor ia ca proprietate hotărâtoare pe aceea de a avea preferințe (sau dorințe sau interese). O etică de tip kantian va cuprinde în comunitatea etică un individ numai dacă el este capabil de reflecție rațională și de autonomie.

NATURA

Justificarea acestor soluții diferite nu e deloc ușoară; or, cum chestiunea este fundamentală, va fi foarte dificil să se justifice o propunere în contra alteia. Însă o adevărată teorie etică e obligată să încerce.

Vrând să evite perspectiva presupus denaturată a individualismului, teroreticienii mediului încearcă adesea să susțină că întregii au o valoare autonomă. Încercarea lor poate lua forma unei doctrine monolitice, după care singurul lucru care contează este stabilitatea ecosistemului; sau ea poate să se concretizeze într-o perspectivă pluralistă, potrivit căreia stabilitatea ecosistemelor și conservarea speciilor au o importanță care se adaugă binelui organismelor individuale. O teorie a mediului împărtășește însă cu toate celelalte teorii etice interesul de a respinge susținerea că orice are valoare autonomă. Temeiul respingerii acestei susțineri e acela că ea face foarte dificilă soluționarea conflictelor etice. (În plus, ea este în mod fundamental implauzibilă; dar voi lăsa deoparte această obiecție).

Așa cum am spus, teoreticienii mediului ar putea considera că obiectele naturale (precum munții, speciile și ecosistemele) contează ca atare - însă că obiectele artificiale (precum autostrăzile sau animalele domestice) au doar o valoare instrumentală. Cum însă atât muntele cât și autostrada sunt făcute din piatră, este neverosimil ca diferențele dintre ele să ia naștere din aceea că munții au dorințe, interese și suferințe, în timp ce autostrăzile nu au. S-ar putea însă ca diferențele relevante dintre ele să nu stea în compoziția lor fizică actuală, ci în istoria lor, în felul în care au luat naștere. Munții au fost creați printr-un proces natural, în timp ce autostrăzile sunt construite omenești. Numai că, de îndată ce observăm că organisme își construiesc propriul mediu în natură, contrastul propus începe să pălească. Într-adevăr, organisme nu stau pasive într-un mediu ale cărui proprietăți sunt determinate în mod independent. Ele își transformă mediul prin interacțiunea fizică cu el. Un mușuroi de furnici este un artefact, la fel ca și o autostradă. Sigur, apare o diferență odată ce ne întrebăm dacă în fiecare caz decizia conștientă a avut vreun rol; dar cine poate să creadă că nu-i o glumă concepția că artefactele produse ca urmare a unui plan conștient sunt, din acest motiv, mai puțin valoroase decât cele care au luat naștere fără intervenția unui asemenea factor? Cum am menționat mai devreme, deși teoreticienii mediului își acuză criticii că nu judecă într-un mod realist din punct de vedere biologic, totuși felul în care ei utilizează distincția dintre „natural” și „artificial” e tocmai acel gen de idee care are nevoie de o perspectivă biologică mai realistă.

Bănuiala mea este că distincția dintre natural și artificial nu este una

esențială. Dimpotrivă, anumite trăsături ale diferitelor abordări ale mediului conduc la ideea că obiectele naturale au același statut cu unele artificiale. Comparația pe care o am în vedere nu e între munți și autostrăzi, ci între munți și operele de artă. În cele ce urmează, obiectivul meu nu e acela de a schița o concepție independentă despre ce determină valoarea obiectelor din aceste două domenii, ci de a justifica analogia.

Atât în cazul obiectelor naturale cât și în cel al operelor de artă, valorile noastre se extind dincolo de preocuparea de a obține plăcerea. Cei mai mulți valorizăm mult mai mult faptul că privim o pictură originală decât faptul de a privi o copie, chiar dacă nu suntem în stare să spunem în ce constă diferența dintre copie și original. Atunci când privim o operă de artă, noi nu valorizăm adesea doar genul de experiență pe care o avem, ci - în plus - legăturile pe care le avem cu anumite obiecte reale. O observație analoagă a fost făcută de R. Routley și V. Routley în legătură cu valorizarea experiențelor care privesc natura sălbatică: o mașină care ar produce iluzia unor astfel de experiențe nu ar fi un substitut pentru mersul efectiv în natura sălbatică¹⁹. Aceste observații privind valorizările nu se limitează la contexte estetice sau la cele care vizează abordările mediului. De pildă, de-a lungul vieții noi iubim diverse persoane. Dacă s-ar crea o replică, identică moleculă cu moleculă, a unei persoane iubite, nu ai iubi acel individ, ci ai continua să iubești persoana individuală de care efectiv te-ai legat în cursul timpului. Și aici atașamentele noastre față de obiecte și față de persoane vizează ce sunt efectiv ele, nu doar experiențele pe care ni le înlesnesc.

O altă paralelă între abordările mediului și valorile estetice privește problema contextului. Deși teoreticienii mediului accentuează adesea asupra importanței prezervării speciilor amenințate, ei nu ar fi e deplin satisfăcuți dacă un număr de exemplare din acea specie ar fi puse într-o grădină zoologică sau într-o rezervație făcută de oameni. Căci se consideră că în prezervarea speciilor important este habitatul lor natural. De aici se ajunge la perspectiva mai holistă că de primă importanță este prezervarea ecosistemelor și nu, pur și simplu, prezervarea unor specii din cadrul lor. Abordările estetice merg adesea în aceeași direcție. Istoricii de artă nu s-au simțit datori, după ultimele inundații de la Florența, doar să salveze o frescă sau o piesă din altarul unei biserici. Mai degrabă, ei au dorit să salveze aceste opere de artă în cadrul lor original („natural”): ei doreau să salveze nu doar pictura, ci și biserica în care se afla; nu doar biserica, ci și orașul însuși. Ideea că obiectele stau într-un mediu care li se

„potrivește“ joacă un rol impotant în ambele domenii.

Teoreticienii mediului, ca și esteticienii, văd în raritate ceea ce e valoros. Dintre două balene, de ce ar merita una mai mult ajutată decât cealaltă, numai fiindcă aparține unei specii amenințate? Avem aici problema lui $m + n$ pe care am menționat-o mai devreme. Într-o perspectivă etică, raritatea e dificil de înțeles. Probabil că e așa fiindcă ideile noastre etice privitoare la dreptate și la **echitate** (să notăm acest cuvânt) sunt pline până la refuz de individualism. Dar în contexte estetice conceptul de raritate nu e deloc străin. O operă de artă poate să-și sporească valoarea pur și simplu pentru că sunt foarte puține alte opere de același artist, sau din aceeași perioadă istorică, sau în același stil. Chestiunea nu e aceea că prețul unei piese crește odată cu raritatea; eu am în vedere valoarea estetică, nu prețul în bani. Privite întocmai ca obiectele estetice valoroase și organisme rare pot fi valoroase fiindcă sunt rare.

Dar apare îndată o discrepanță. Se poate obiecta că operele de artă au doar o valoare instrumentală, însă că speciile și ecosistemele au valoare intrinsecă. Probabil că e adevărat - așa cum am susținut mai devreme - că atașamentul nostru față de operele de artă, față de natură și față de persoanele iubite se întinde dincolo de experiențele pe care ni le prilejuiesc. Dar s-ar putea argumenta că în cazul estetic valoroasă este întotdeauna relația dintre cel ce valorizează și obiectul valorizat. Când avem experiența unei opere de artă, valoarea nu stă pur și simplu în experiență, ci în faptul compozit că noi și opera de artă suntem relaționați în anumite moduri. Se sugerează imediat că dacă nu ar exista în lume cineva care să valorizeze, atunci nimic nu ar avea valoare, fiindcă astfel de fapte relaționale nu ar mai putea exista. Să adaptăm la discuția noastră „argumentul ultimului om“ formulat de R. Routley și V. Routley: dacă o criză ecologică ar accelera prăbușirea sistemului mondial, atunci ultima ființă umană (în scopul acestui exemplu presupunem că ea este ultima ființă care valorizează) ar putea să distrugă toate operele de artă - și nu ar fi nimic greșit în ceea ce ar face²⁰. Adică: dacă obiectele estetice sunt valoroase numai în măsura în care cei care le valorizează pot sta într-o anumită relație cu ele, atunci - în momentul în care aceștia dispar - dispare și posibilitatea valorii estetice. Într-un sens, astfel se neagă că obiectele estetice sunt intrinsec valoroase: nu ele, în sine, sunt valoroase; mai degrabă sunt valoroase faptele relaționale ale căror părți sunt.

S-a susținut, dimpotrivă, că „ultimul om“ ar greși să distrugă obiecte naturale precum munții, mlaștinile saline și speciile. (Ca să evite confuzia

ce ar apărea dacă s-ar invoca și binele organismelor individuale, R. Routley și V. Routley își închipuie că distrugerea și dispariția în masă pot fi realizate fără durere, astfel încât nu va fi nimic greșit, din punctul de vedere al organismelor non-umane implicate în această acțiune.) Dacă ultimul om trebuie să prezerve aceste obiecte naturale, atunci acestea par să aibă o anumită valoare autonomă. Dar dacă lucrurile ar sta așa, atunci am avea o diferență între obiectele estetice și cele naturale - iar aceasta ar implica faptul că obiectele naturale sunt mai valoroase decât operele de artă.

R. Routley și V. Routley formulează argumentul ultimului om ca și cum acesta ar putea să dovedească fără dubiu că obiectele din mediu, precum munții, au o valoare autonomă. Exemplul mai curând mă nedumirește, decât îmi alungă dubiile. Dar în contextul de față nu trebuie să hotărâsc dacă R. Routley și V. Routley au dreptate. Trebuie doar să stabilem dacă acea situație imaginată scoate la iveală o diferență relevantă între valorile estetice și cele care privesc mediul. Dacă ultimul om s-ar uita la coasta unui anumit deal, ar putea vedea o formațiune de roci impresionantă, chiar imediat în spatele ruinelor unui templu grec. Odinioară, templul fusese construit din unele din acele roci care stau și acum pe coasta dealului. Atât acea formațiune de roci cât și templul au o istorie, și amândouă au fost transformate de mediul biotic și abiotic. Mie îmi este imposibil să-i sugerez ultimului om că acel deal contează mai mult decât templul; nu văd nici o diferență relevantă între ele. Iar dacă teoreticienii mediului susțin că soluția problemei demarcației stă în distincția dintre natural și artificial, atunci va trebui să trasăm această distincție. Dar dacă valorile ce țin de mediu sunt estetice, atunci nu e nevoie să descoperim nici o diferență.

Teoreticienii mediului ar putea evita să admită că abordarea lor e una estetică. Probabil că ei ar avea impresia că abordările estetice sunt frivole; probabil că ar avea impresia că acea considerație estetică acordată artefactelor și care a fost făcută posibilă de cultură e în antiteză cu o considerație adecvată acordată naturii sălbătice. Dar atari diferențe sunt imaginare. Preocuparea pentru valorile ce țin de mediu nu ne cere să înlăturăm perspectiva pe care ne-a oferit-o civilizația; pentru a valoriza ceea ce e sălbatic, nu trebuie să devii tu însuși sălbatic (orice ar însemna lucrul acesta). Mai curând, confortul material al civilizației a făcut posibilă o preocupare serioasă atât pentru valorile estetice, cât și pentru cele ce țin de mediu. Aceste preocupări pot deveni presante în națiunile

NATURA

dezvoltate, într-o anumită măsură tocmai fiindcă populațiile acestor țări se bucură astăzi de un nivel ridicat de prosperitate. A ne aștepta ca națiunile care se confruntă cu foametea și cu bolile cronice să se preocupe în cel mai înalt grad de valoarea autonomă a ecosistemelor sau de crearea și păstrarea operelor de artă ar însemna că le cerem să fie cât se poate de binevoitoare. Aceste din urmă valori nu sunt câtuși de puțin frivole; dar ele pot apărea ca importante numai după ce anumite nevoi umane fundamentale au fost satisfăcute. În loc să arunce deoparte etica individualistă, teoreticienii mediului ar putea să găsească un cămin ospitalier pentru valorile lor într-un gen de valori care au existat și până acum.

NOTE

1. Vezi, de exemplu, J. B. Callicott, „Animal Liberation: A Triangular Affair“, în *Environmental Ethics*, 2, 1980, pp. 311-338.

2. D. Ehrenfeld, „The Conservation of Non-Resources“, în *American Scientist*, 64 (1976), pp. 648-656; R. M. May, *Stability and Complexity in Model Ecosystems*, Princeton University Press, Princeton, 1973.

3. Callicott, „Animal Liberation“, pp. 333-334 (sublinierile îmi aparțin).

4. P. Shepard, „Animal Rights and Human Rites“, în *North American Review*, 1074, pp. 35-41.

5. C. Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin*, 1876, Collins, London, 1958, p. 90.

6. În afară de faptul că este suspectă din punct de vedere etic, ideea că lumea naturală este perfectă e discutabilă și din punct de vedere biologic. În pofida convingerii lui Callicott după care cantitatea de durere din natură este optimă din punct de vedere biologic, această perspectivă adaptaționalistă e în prezent discutată pe larg. A se vedea, de exemplu, R. Lewontin, S. J. Gould, „The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme“, în *Proceedings of the Royal Society of London*, 205, 1979, p. 581-598.

7. Callicott, „Animal Liberation“, p. 330.

8. Ibidem.

9. Aristotel, *De anima*, 415a26.
10. C. D. Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, W. Kaufman, Los Altos, Calif. , 1974, p. 24.
11. M. Sagoff, „On Preserving the Natural Environment“, în *Yale Law Review*, 84, 1974, pp. 220-224.
12. A se vedea G. C. Williams, *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press, Princeton, 1966 și E. Sober, *The Nature of Selection*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1984.
13. A Leopold, *A Sand Country Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York, 1949, pp. 224-225.
14. Callicott, „Animal Liberation“, p. 326.
15. E. Abbey, *Desert Solitaire*, Baltimore, New York, 1968, p. 20.
16. G. Hardin, „The Economics of Wilderness“, în *Natural History*, 78, 1969, p. 176.
17. Callicott, „Animal Liberation“, p. 323.
18. Ibidem, p. 335.
19. R. Routley și V. Routley, „Human Chauvinism and Environmental Ethics“, în D. S. Mannison, M. A. McRobbie, R. Routley (eds.), *Environmental Philosophy*, Monograph Series no. 2, Philosophy Department, Australian National University, Canberra, 1980, p. 154.
20. Ibidem, pp. 121-122.

SUGESTII PENTRU LECTURI SUPLIMENTARE

Cititorul interesat să aprofundeze problematica eticii aplicate poate consulta unele dintre numeroasele antologii sau monografii consacrate fie eticii aplicate ca întreg, fie uneia dintre ramurile sale (etica medicală, a afacerilor, a mediului etc.). Menționăm mai jos câteva dintre lucrările de acest fel care sunt mai des utilizate ca materiale introductive sau ca lecturi la cursurile de etică aplicată. Trebuie menționat că bibliografia în acest domeniu crește într-un ritm susținut. Bibliografia de etica mediului, de pildă, disciplină născută abia la sfârșitul anilor '70, a ajuns să cuprindă până în 1993 peste o mie cinci sute de titluri; la aceasta se cuvine adăugată apariția unor reviste specializate. Am separat câteva titluri, care se adresează mai direct unora dintre cele patru teme de etică aplicată pe care le-am selectat pentru acest volum.

R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Blackwell, Oxford, 1983.

T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

N. Bowie, *Business Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1982.

R. De George, *Business Ethics*, MacMillan, New York, 1982.

W.J. Ellos, *Ethical Practice in Clinical Medicine*, Routledge, London, 1991.

R. Gillon, *Philosophical Medical Ethics*, J. Wiley & Sons, 1985.

S.E. Lammers, A. Verhey (eds.), *On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics*, W.E. Eerdmans, Michigan, 1987.

J. Rachels (ed.), *Moral Problems*, Harper Collins, New York, 1979.

P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

P. Singer (ed.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1991, partea a V-a.

R. Solomon (with K. Hanson), *It's Good Business*, Harper & Row, 1987.

T. Regan (ed.), *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*, Random House, New York.

E.J. Winkler, J.R. Coombs, *Applied Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993.

I. Avortul

J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion*, Wadsworth, Belmont, 1984.

B.W. Harrison, *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*, Beacon Press, Boston, 1983.

J.T. Noonan (ed.), *The Morality of Abortion*, Harvard University Press, 1970.

H. Homans (ed.), *The Sexual Politics of Reproduction*, Gower, Aldershot, 1985.

L.W. Sumner, *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press, 1983.

II. Viața și moartea

J. Harris, *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1985.

H. Kuhse, P. Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

D. Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, Routledge, London, 1985.

J. Rachels, *The End of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

III. Eutanasia

J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth, 1987.

H. Kuhse, *The Sanctity of Life Doctrine in Medicine. A Critique*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

D. Humphry, A. Wickett, *The Right to Die. Understanding Euthanasia*, Harper & Row, New York, 1986.

J. Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

B. Steinbock (ed.), *Killing and Letting Die*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1980.

IV. Natura

a) Animalele

R.G. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

M. Midgley, *Animals and Why they Matter*, Penguin, Harmondsworth, 1983.

H. Miller, W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1982.

B. Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus Books, Buffalo, 1981.

P. Singer, *Animal Liberation*, Random House, New York, 1990.

P. Singer, *Animal Factories*, Crown Publishers, New York, 1980.

T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1976.

J. Wynne-Tyson, *Food for a Future: The Complete Case for Vegetarianism*, Centaur Press, London, 1975.

b) Etica mediului

J. B. Callicott, *In Defense of Land Ethic*, State University of New York Press, 1986.

L. Gruen, D. Jamieson (eds.), *Reflecting on Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

L. Johnson, *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Plumwood, V., *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, 1993.

H. Rolston, III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

Taylor, P., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Westra, L., *An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1993.

NOTĂ ASUPRA VOLUMULUI

Indicăm mai jos titlurile originare și locurile din care au fost preluate lucrările cuprinse în acest volum:

1. J. J. Thomson, „A Defence of Abortion“, în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no 1, Fall 1971.
2. R. M. Hare, „Abortion and the Golden Rule“, în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no 3, Spring 1975.
3. H. J. McCloskey, „The Right to Life“, în *Mind*, LXXXIV, no 335, July 1975.
4. Th. Nagel, „Death“, în *Nous*, no 1, February 1970. S-a ținut de asemenea seamă de modificările făcute de autor la reeditarea acestui eseu în *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
5. H. Kuhse, „Euthanasia“, în P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1993.
6. J. Rachels, „Active and Passive Euthanasia“, în *New England Journal of Medicine*, vol 292, 1975.
7. L. Soble Cahill, „A ‘Natural Law’ Reconsideration of Euthanasia“, în *Linacre Quarterly*, vol. 44, February 1977.
8. P. Singer, „Animal Liberation“, apărut în *The New York Review of Books*, April 5, 1973 ca recenzie a cării *Animals, Men and Morals*, editată de Stanley I Rosalind Godlovitch și John Harris, Taplinger, London, 1972.
9. Sunt traduse paginile 150-156; 235-250; 267-273; 276-280 din T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Routledge, London & New York, 1984.
10. Elliot Sober, „Philosophical Problems for Environmentalism“, în B.G. Norton (ed.), *The Preservation of Species*, Princeton University Press, Princeton, 1986, pp. 173-194.

În această colecție au apărut:

- **Bernard Williams, INTRODUCERE ÎN ETICĂ**
- **John Stuart Mill, UTILITARISMUL**
- **VALORILE ȘI ADEVĂRUL MORAL, editor Valentin Mureșan**
- **ETICA APLICATĂ, editor Adrian Miroiu**

Vor apărea:

- **FILOSOFIA CONTEMPORANĂ BRITANICĂ, editor Valentin Mureșan**
- **TEORII ALE DREPTĂȚII, editor Adrian Miroiu**

Editura Alternative
75125 București IV
B-dul Tineretului nr. 3
Bl. Z1. Et. 8. Ap. 50
Tel: 40-1-675-6074
40-1-634-6261
Fax: 40-1-638-2376



Tiparul executat la
Tipografia TIMS
București, Calea Plevnei 136, tel. 638 4035

ETICA APLICATĂ

Autori care până mai ieri scriau filosofia științei sau logică, acum sunt copleșiți de probleme precum cea a avortului, a valorii ecosistemelor sau de teoria imaginii mentale și de natura durerii. E doar o modă! - se va replica pe loc. Sigur, așa este. Totuși, există și altceva: „cererea socială”. Mai mult sau mai puțin explicit, filosofii admit un argument de genul următor: când anumite probleme ale societății au devenit presante, poate oare filosoful să stea alături de drumul principal?

ISBN - 973 - 96996 - 6 - 9

LEI 10.000